

SAPIENTIA



REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

*Sapiens diligit et honorat intellectum, qui maxime
amatur a Deo inter res humanas*

(S. THOMAS. In Eth. ad Nic., L. X, lec. 13)

DIRECTOR

OCTAVIO NICOLAS DERISI

SECRETARIO DE REDACCION

GUILLERMO BLANCO

1949

4^{to}. TRIMESTRE

Año IV

Núm. 14

LA PLATA - BUENOS AIRES

FILOSOFIA Y ATEISMO

1.— No sin ligereza se ha formulado no ha mucho en nuestro país la afirmación de que no se puede ser filósofo sin ser ateo, y que la existencia del Ser infinito trascendente al ser finito es, en la Filosofía, un resabio de la Teología.

Ante tan peregrina afirmación pensamos en seguida cómo la Filosofía desde sus albores hasta hoy ha sido y sigue siendo una inquisición de la razón suprema del ser de la realidad, una búsqueda sin tregua e incesante de la Causa primera, de Dios. Sin querer surgió en nuestra mente el recuerdo de los grandes filósofos, en su mayor y mejor parte teístas. Nos vino a la mente la *ègregia* figura de Aristóteles, quien ya al comienzo de su *Metafísica* —verdadero tratado de Dios— afirmaba lo enteramente contrario: “No hay ciencia más digna de estimación que ésta (la filosofía); porque debe estimarse más la más divina, y ésta lo es en un doble concepto. En efecto, una ciencia que es principalmente patrimonio de Dios y que trata de las cosas divinas, es divina entre todas las ciencias. Pues bien, sólo la Filosofía tiene este doble carácter. Dios pasa por ser la causa y el principio de todas las cosas, y Dios sólo, o principalmente al menos, puede poseer una ciencia semejante”. Y en otro lugar aseguraba que la felicidad del hombre consiste en la contemplación de Dios. Dejando de lado la ingente y vigorosa pléyade de filósofos cristianos de la Antigüedad y de la Edad Media, con San Agustín y Santo Tomás a la cabeza, surgió también el recuerdo de Descartes, quien cuidadosamente se ocupaba de la demostración de la existencia de Dios y sostenía en la veracidad divina el valor de nuestros conocimientos, y en carta a los teólogos de París solicitaba la aprobación de sus *Meditaciones*, en las que había querido cimentar con nuevos y más seguros argumentos, conforme a las exigencias de los tiempos, la existencia de Dios, fundamento de nuestra santa religión. Recordamos la *Teodicea* de Leibniz, alegato en favor de la existencia de Dios contra el impío Bayle. Y hasta evocamos a Kant, quien exigía la existencia de Dios, al menos como fundamento de la moral.

Estos filósofos con otros muchos más, escalonados ininterrumpidamente a través de la historia, que se habían ocupado cuidadosamente de la existencia y esencia de Dios, no habrían sido filósofos como habíamos creído. ¿Habrá sido preciso, nos preguntamos, que la humanidad haya llegado al siglo XX para hacer Filosofía, y recién con el advenimiento del existencialismo ateo —pues también se afirmó que no se puede ser filósofo sin ser existencialista— los hombres habrán encontrado al fin el sendero de la Filosofía?

Esta absurda conclusión se seguía, sin embargo, de las premisas embebidas en aquella rotunda y dogmática afirmación. (Porque conviene recordar la existencia del dogmatismo irracional de los que se jactan de haber superado los dogmas cristianos). Apurando un poco las consecuencias y cerrando aún más las conclusiones, tendríamos que la humanidad no habría conocido Filosofía pura y estrictamente tal —sin resabios de Teología— hasta el advenimiento del existencialismo ateo de Heidegger o de Sartre. Recién con las alambicadas reflexiones de Heidegger —a quien por lo demás somos los primeros en reconocer sus auténticas contribuciones dentro de un sistema radicalmente falso— y las variaciones cuando no necedades filosóficas de Sartre y de sus epigonos —elaboradas en ambientes de cafés y cabarets— los hombres no habrían penetrado por la segura senda de la Filosofía pura sin resabios de Teología cristiana.

La verdad es que la Historia de la Filosofía se nos revela, en su fondo, como búsqueda de las supremas causas del ser, del hombre y del mundo y, por eso mismo —inconsciente y generalmente conscientemente— como búsqueda incoercible de Dios, suprema Razón y Causa de toda existencia. Por momentos se han presentado en el escenario de la Filosofía quienes hayan negado o querido prescindir de Dios. Pero, fuera de que ese mismo intento es un testimonio de la existencia del problema —nadie se preocupa seriamente de la existencia de los duendes— la verdad es que la Filosofía retorna invariable y constantemente a ese problema, filosófico como el que más, y retorna periódica y constantemente a la afirmación de la existencia de Dios: vuelve al Dios verdadero, Causa trascendente del hombre y del mundo, o por lo menos al Dios falseado del monismo, que lo confunde y lo identifica con el ser finito. Pero por caminos desviados o rectos, lo cierto es que la Filosofía retorna constantemente a Dios como a la razón suprema del ser, que no puede prescindir de su existencia en cuanto intenta dar una explicación metafísica total y suprema.

2. — *Semejante insistencia del pensamiento filosófico en el planteo del problema de la existencia de Dios, que la Historia de la Filosofía registra como un hecho, no obedece al azar ni al capricho de los hombres; tiene una razón profunda, que no puede escapar a ningún auténtico filósofo.*

En efecto, todo filósofo, por radical y problematista que sea, deberá admitir por lo menos su propia existencia de sujeto filosofante, sin la cual se acabaría su propia filosofía y hasta su propio planteo. Ahora bien, desde que algo existe, existe Dios. Porque o bien se reconocen los caracteres de finitud y contingencia del propio ser —y del ser del mundo circundante— y entonces es menester buscar y encontrar la razón de ser de su existencia en un Ser que, en definitiva, no tenga —contingentemente— sino que sea su existencia, en un Ser que exista a se y, como tal, necesaria e infinitamente, distinto y trascendente al ser finito y contingente y Causa primera de la existencia de éste, o bien se detiene en este ser inmediatamente dado del ser propio y del mundo y entonces se lo hace ser a se y divino. Porque si este ser del mundo y del yo —inmediatamente dado en nuestra experiencia externa e interna, respectivamente— tiene razón de ser en sí mismo, es su existencia y como tal existe necesaria e infinitamente, sin limitación alguna, es Dios. No se evita, pues, la llegada a Dios en ninguno de los dos casos. Con una diferencia esencial, sin embargo, entre ellos: que en el segundo se llega a un Ser necesario e infinito identificado con el ser finito y contingente, se concluye en un monismo absurdo y contradictorio, que no dista mucho del ateísmo. La segura senda filosófica, la de la inteligencia ajustada a las exigencias de la verdad ontológica, es la primera: la que del ser finito y contingente llega a la Existencia pura del Ser divino, trascendente y distinto de aquél, sin la cual no hay razón del ser finito y contingente.

Se dirá que es posible atenerse a la descripción fenomenológica de nuestro ser finito y contingente —tal como lo pretende el existencialismo ateo— sin necesidad del recurso a Dios. Pero entonces, una de dos; o se afirma que tal recurso no es necesario, porque el ser de la existencia humana tiene razón de ser, explicación, en sí mismo —o, lo que es peor, la encuentra en la nada, que lo arroja a la existencia, según el sentir de Heidegger— y entonces el ser del hombre —o la nada que se la confiere— incluye y está identificado con la existencia, es una Existencia a se y, como tal, necesaria e infinita, con lo cual se destruyen y niegan las notas de contingencia y finitud descubiertas en el análisis existencial, y caemos otra vez en la contradicción intrínseca, que identifica lo finito y lo infinito, lo necesario y lo contingente, sin escapar tampoco a la existencia de Dios, si quiera a esa existencia del Dios absurdo del monismo identificado con el ser finito; o simplemente quiere detenerse en el análisis del ser de la existencia humana sin ulterior preocupación, y entonces está en su derecho, pero con la doble advertencia: primeramente, de su limitación, de no querer ser una explicación suprema y exhaustiva del ser de la existencia humana y de que, en segundo lugar, mucho menos puede pretender ser atea,

porque habría pasado de la limitación y prescindencia del problema de la Causa y razón suprema del ser de la existencia finita y contingente, que es Dios, a su negación, y de una Filosofía limitada a un problema y, como tal, incompleta, habría pasado a ser una filosofía positivamente contradictoria y absurda y, como tal, falsa. Pero aún como solución limitada, como actitud de prescindencia de la suprema causa y razón de ser de la existencia del hombre y del mundo, tal solución renuncia a ser filosofía en el sentido pleno de esta noción, porque renunciando a darnos razón de la existencia del ser contingente y finito, el cual no tiene en sí mismo razón de su existencia, nos ofrece una explicación trunca e insatisfactoria, una solución que para ser total necesita ser subsumida por una metafísica, que indefectiblemente conduce a Dios.

Un ateísmo puramente negativo, pues, en el sentido de que se detiene en una explicación inmediata de los seres finitos y contingentes con prescindencia de una solución exhaustiva, que implique necesariamente la Existencia pura de Dios como razón de ser de todo otro existente que no sea esa Existencia a se e infinita, es una solución por lo menos deficiente, negativamente antifilosófica, ya que renuncia a una explicación total del ser.

Y un ateísmo positivo, que sostenga la existencia del ser finito y contingente sin la existencia de Dios, o por lo menos sin la necesidad de la existencia de Dios, es una filosofía positivamente falsa, porque niega la Existencia pura e infinita, sin la cual no tiene razón de ser y se desvanecería en la nada aquella existencia del ser finito y contingente. Este segundo ateísmo, el verdadero ateísmo, no sólo se priva de la explicación total, es decir, de la solución filosófica verdadera e integral, sino que se aferra a una solución positivamente deformadora de la realidad, absurda y falsa.

El ateísmo se presenta, pues, como contrario a la verdadera y auténtica filosofía, o, lo que es lo mismo, como la negación misma de la filosofía.

El problema filosófico fundamental, que es el problema del ser, se plantea, pues, en suprema instancia, en un plano y en términos de teodicea: Dios o la nada. Y desde que el filósofo se plantea el problema del ser, ya el ser existe —por lo menos su ser filosofante— y desde que el ser existe, la existencia de la Existencia a se o de Dios es inevitable, como suprema instancia ontológica y gnoseológica. O se niega toda existencia, aun la propia y la del propio pensamiento formulando la negación —y no se puede hacerlo sin autodestrucción de la misma negación, sin contradicción flagrante— o se afirma la existencia misma o a se y divina. Una vez más: o existe Dios, el Dios verdadero, Ser necesario e infinito, Creador trascendente del ser finito y contingente, del mundo y del hombre, o no existe nada. Y como algo existe, desde que podemos plantear el problema, la existencia de Dios es filosóficamente inevitable. El ateísmo es, por eso, una actitud absurda y antifilosófica.

Tan lejos estamos de que la verdadera filosofía ha de ser atea, que precisamente la proposición contraria es la única admisible: sólo una filosofía que se remonta y alcanza la cumbre de la Existencia misma de Dios, como razón de ser y explicación suprema de toda otra existencia real o posible, es verdadera y genuina o, más brevemente, sólo una filosofía auténticamente teísta, que llega a la Existencia trascendente de Dios, es filosofía.

LA DIRECCION.

CORRIENTES FILOSOFICAS DEL SIGLO XIII

Es casi superfluo subrayar la importancia del problema histórico que da tema a este ensayo: el siglo XIII es la gran centuria de la Escolástica, la de Alberto Magno, de Buenaventura, de Sigerio de Brabante, de Juan Duns Scoto, y, sobre todo, de Santo Tomás de Aquino, el "Príncipe de la Escolástica". Si alguna lección o quizá un mensaje, se encierra en la historia del pensamiento medioeval, el siglo XIII es, indudablemente, el principal proyector de esa luz. ¿Cómo entender, entonces, la formación y el progreso del pensamiento a lo largo de ese período capital? ¿Cómo se explica la génesis de las corrientes filosóficas que lo atraviesan? ¿Cuál es la naturaleza exacta de esas corrientes? Así se plantean, a buen seguro, los problemas históricos que, desde un siglo atrás, preocupan a los historiadores de la filosofía medioeval. De ahí que el presente estudio panorámico quiera ante todo recordar, sumariamente, los frutos logrados por quienes consiguieron, con sus esfuerzos, reavivar la eficacia del pensamiento medioeval, Ehrle, Mandonnet, Baeumker, De Wulf, Grabmann, Gilson y tantos otros, para mostrar después las nuevas interpretaciones que, en 1942, propuse en mi libro: *Siger dans l'histoire de l'aristotelisme*, y acabar señalando las principales reacciones suscitadas por esa obra, como también las rectificaciones que me sugirieron.

RESULTADOS OBTENIDOS HACIA 1940

Después de medio siglo de afanes con miras a reconstruir la fisonomía intelectual del siglo XIII, las conclusiones obtenidas podrían resumirse en el modo que va a leerse. Es cierto que nuestros indicios se refieren, en especial, al ambiente parisiense, pero no debe olvidarse que París era, en esa época, la capital intelectual de la Cristiandad, desde donde la vida científica irradiaba sobre toda la Europa católica.

A comienzos del siglo, la filosofía reinante era un agustinismo de inspiración platónica y no bien deslindado de la teología, que también consideraba a San Agustín como maestro indiscutido. Esta corriente agustinia-

na recibía infiltraciones de fuentes extrañas, especialmente del filósofo judío Avicibrón, por lo que Mauricio de Wulf prefiere hablar de una *antigua escolástica* o de una *escolástica pretomista*, antes que de agustinismo.

Junto a esta doctrina, por el año 1200 se insinuaba la presencia de un *avicenismo latino*. Por lo demás, el agustinismo sufrió diversas adaptaciones: en algunos se hizo *aristotelizante* (en San Buenaventura, por ejemplo); en otros, *avicenizante* (como en Guillermo de Auvergne, Rogelio Bacon y Rogelio Marston); según Mauricio de Wulf, era ante todo *avicebronizante*.

Hacia 1240, Alberto Magno fundó el *aristotelismo cristiano* y tomó franco partido en contra del agustinismo tradicional; su discípulo Tomás de Aquino daría cima a su obra. Pero, a partir de 1250, San Buenaventura reaccionó vigorosamente en defensa del agustinismo.

También en vísperas de 1250, se delineó una nueva forma de aristotelismo: el *aristotelismo averroísta* o *averroísmo latino*, cabalmente constituido en París antes de 1270, y que tuvo como Jefe a Sigerio de Brabante.

La guerra entre las tres escuelas rivales se declaró hacia 1270. Mientras San Buenaventura dirigía el combate de los agustinianos contra el neopaganismo aristotélico, Santo Tomás se defendía a la vez sobre dos frentes, conservando las posiciones del aristotelismo cristiano contra el agustinismo y contra el averroísmo.

El averroísmo sucumbió (a lo menos por un tiempo) en 1277, pero prosiguió la batalla entre el tomismo y el agustinismo. Este último adoptó actitudes diversas hasta acabar en el scotismo.

Fuera de estas tendencias dominantes, podría señalarse un movimiento *neoplátónico* (que atravesó todo el siglo, pero cuyo principal exponente fué Alberto Magno), algunas contaminaciones de *arabismo* (Gorce), y las primeras muestras del espíritu positivo en el movimiento científico, tanto en Inglaterra como sobre el continente (Roberto Grosseteste, Pedro de Maricourt, Rogelio Bacon, Alberto Magno).

Por fin, los historiadores del siglo XIII están contestes en reconocer, por encima de las divergencias doctrinales que acabamos de mencionar, una atmósfera común en la que alientan todos los sistemas (excepto, quizá, el averroísmo), aunque después discrepare en la calificación de este carácter solidario para los racionalistas, los sistemas del siglo XIII son distintas formas de la "escolástica", entendida como un sincretismo *filosófico-religioso*, como un sistema de pensamiento dominado por el dogma católico; para Maurice de Wulf, la mayoría de los maestros del siglo XIII concuerdan en un conjunto de doctrinas *filosóficas*, que integran el "*patrimonio común*" de la escolástica y son el fiel reflejo de la civilización medieval; para E. Gilson, el *espíritu cristiano* es quien une los pensadores de la Edad Media, por lo que, aún siendo auténticos sistemas filosóficos, las

filosofías del siglo XIII (salvo el averroísmo) son *filosofías cristianas* (1).

INTERPRETACION PERSONAL DEL PROBLEMA

Tan pronto como intenté proseguir la gran obra del P. Mandonnet, estudiando la personalidad y el pensamiento de Sigerio de Brabante a la luz de sus obras inéditas, comprendí que desembocaría en un nuevo planteo de todo el movimiento intelectual del siglo XIII. Durante una decena de años me ocupé en esta investigación, que alternaba con otros trabajos: en 1931 pude ofrecer un primer volumen de carácter documental, pero el segundo tomo se hizo esperar hasta 1942 (2). Este último se abre con una extensa exposición sobre la *filosofía en la Universidad de París antes de Sigerio de Brabante* (3), que me llevó a rectificar no pocas de las opiniones aceptadas hasta entonces y a proponer las interpretaciones siguientes:

1. — A fines del siglo XII no existían, en París, corrientes filosóficas propiamente dichas, sino *estudios lógico-gramaticales* en las escuelas de artes, y *estudios teológicos* de carácter poco especulativo en las escuelas de teología. La cosmovisión de los pensadores del siglo XII había sido cristiana y agustiniana, lo mismo que su teología, pero no puede hablarse, para esa época, de un agustinismo filosófico. En París, en los acabijos del siglo XII, la filosofía estaba representada, sobre todo, por una lógica esencialmente aristotélica.

2. — Hacia 1200, bajo el influjo de la nueva literatura filosófica, importada con las traducciones árabe-latinas y greco-latinas, se amplió el programa de estudios en la Facultad de Artes, y entonces se produjo la eclosión de un *movimiento filosófico* principalmente inspirado en Aristóteles, pero en el que también se percibían influencias secundarias (en especial de Avicena y Avicibrón). Aunque retrasado por las intervenciones eclesiásticas de 1210 y 1215, el aristotelismo invadió la Facultad de Artes a partir de 1220, y ganó con mayor o menor profundidad a todos los maestros. Pero, hasta mediar la centuria, este aristotelismo latino era un *aristotelismo ecléctico* o, para hablar con más precisión, un *aristotelismo neopla-*

(1) Para mayores detalles sobre el estado de la cuestión hacia 1940, cf. M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 6ª ed., T. II: *Le treizième siècle*, Louvain 1936. Traducción española, México 1945. Véase también mi obra sobre Sigerio (nota siguiente), págs. 357 - 367.

(2) Cf. F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*. Vol. I: *Les oeuvres inédites*. Vol. II: *Siger dans l'histoire de l'aristotelisme*. (Collection "Les Philosophes belges", Tomos XII - XIII), Louvain 1931 - 1942.

(3) Cf. F. VAN STEENBERGHEN, *op. cit.*, págs. 357-497. Este capítulo, despojado de su aparato científico, se publicó en la colección "*Essais philosophiques*": *Aristotes en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien*. Louvain 1946. Para la evolución de las ideas entre 1265 y 1300, véase también la *Conclusión* de mi tratado sobre Sigerio, págs. 704 - 732.

tonizante, en el que podían discernirse numerosas influencias neoplatónicas secundarias: Proclus (por su *Liber de causis*), Agustín, Avicena, Avicibrón, y, muy pronto, Averroes.

El movimiento filosófico anterior a 1250 no fué, entonces, ni "tradicional" ni "agustiniano", sino un aristotelismo indeciso, de reciente introducción y que todavía buscaba su camino.

3. — Hasta cerca de 1255, Alberto Magno se ocupó especialmente de teología, con idéntico espíritu que sus contemporáneos. La misma actitud muestra San Buenaventura en su *Comentario sobre las sentencias*, ya que también utilizó para su síntesis teológica un aristotelismo neoplatonizante y ecléctico. Habla de Aristóteles con benevolencia y confiesa que mal conoce sus obras, pero una investigación en profundidad a través de las *Sentencias* no revela ninguna oposición de principios con el aristotelismo, sino al contrario. Por otra parte, Buenaventura no pudo reaccionar contra la "reforma aristotélica" de Alberto Magno, por la razón muy simple de que esa reforma no había comenzado aún. El maestro franciscano, además, es principalmente teólogo y no cultivó la filosofía por sí misma: no le interesaba sino como instrumento de la especulación teológica.

4. — Probablemente a partir de 1256, Alberto Magno redactó sus grandes paráfrasis de Aristóteles y creó así, al lado de la teología, una filosofía autónoma en sus métodos: su ejemplo y su autoridad moral consagraron la obra que la Facultad de Artes había emprendido desde comienzos del siglo.

5. — Su discípulo Tomás de Aquino completó la gran empresa fundando la primer filosofía verdaderamente original de la civilización cristiana; es verdad que, si se atiende a sus principales veneros, todavía se trata de un aristotelismo neoplatonizante, pero tan profundamente repensado y unificado que exige un nombre nuevo: el *tomismo*, cuyos rasgos esenciales ya están esbozados en 1260.

6. — Sin embargo, Aristóteles no dejaba de acrecentar su prestigio e influjo en la Facultad de Artes. Hacia 1265, bajo la égida de Sigerio de Brabante, se formó una escuela nueva, que profesaba un aristotelismo neoplatonizante de carácter *radical* y netamente *heterodoxo*, pues retomó las concepciones de los filósofos paganos y las desenvolvió sin preocuparse por las enseñanzas de la revelación cristiana. Frente a la espinosa cuestión del intelecto, estos filósofos adoptaron la interpretación averroísta de Aristóteles, porque les pareció conforme al pensamiento del Estagirita, y con este sentido Santo Tomás los llama "*averroístas*" en el opúsculo *De unitate intellectus*; pero no existe averroísmo latino en el siglo XIII, si por ello se entiende una escuela filosófica que se remite principalmente a Averroes.

7. — Esta corriente racionalista provocó muy pronto, entre los teólogos

una viva oposición al aristotelismo. San Buenaventura se puso a la cabeza de los reluctantes, que llegaron a condenar solemnemente el aristotelismo en 1277. Los Franciscanos, apoyados por un sector de los teólogos seculares, estrecharon filas en torno a San Agustín para asegurar el fracaso de Aristóteles y de Tomás de Aquino: de ese modo tuvo origen una nueva corriente filosófica, que volvió a repensar los principios del aristotelismo ecléctico existente hacia 1250, a la luz de algunas doctrinas agustinianas, pero en el que Aristóteles y Avicibrón conservan un evidente señorío. Por eso propuse para este agustinismo contaminado el nombre de *neo-agustinismo* de fines del siglo XIII, con el objeto de distinguirlo netamente del sistema del propio San Agustín. Este neo-agustinismo hallaría su expresión más perfecta en el *scotismo*.

8. — Los filósofos medievales guardan entre sí un estrecho parentesco no sólo por su *vocabulario técnico*, casi uniforme, sino también por un conjunto de *posiciones doctrinales* adoptadas casi unánimemente: existe un "*patrimonio escolástico*", una "*sentencia communis*", sobre todo en el siglo XIII. Esta unidad, más profunda que en cualquier otro período de la historia, se explica por el concurso de diversos factores convergentes.

Me parece que el principal de ellos es la influencia cada vez más honda, cada vez más amplia (por los dominios en que se ejerce), y cada vez más universal (por los estrados a que alcanza), irradiada por la obra de *Aristóteles* desde Boecio hasta fines del siglo XIII.

El segundo factor es el ascendiente del *neoplatonismo*, menos ahincado, pero igualmente universal, porque los renacimientos medievales del aristotelismo (entre los árabes y judíos como entre los latinos), siempre tomaron la forma de un aristotelismo neoplatonizante. Los temas neoplatónicos se infiltraban por las más diversas vías: los neoplatónicos latinos (Chalcidius, Marius Victorinus, Macrobius), San Agustín, el pseudo-Dyonisos (con sus discípulos escolásticos Juan Scoto Erigena y los Chartrenses), el *Liber de causis* (a partir del siglo XII ⁽⁴⁾), Proclus mismo (traducido en parte durante el siglo XII y en parte durante el siglo XIII), Nemesio de Emeso, (vertido a partir del año 1000 bajo el nombre de San Gregorio Niseno), Avicena, Avicibrón y Averroes. El cometido del neoplatonismo fué, casi siempre, dar un coronamiento metafísico y religioso al sistema de Aristóteles.

(4) Este opúsculo de origen oscuro, compuesto con extractos de la *Institución Teológica* de Proclus, fué atribuido a Aristóteles por los Arabes y también por los escolásticos cristianos hasta cerca de 1270. Al poner en la cuenta de Aristóteles los principios esenciales de la metafísica neoplatónica, los Arabes establecieron una soldura definitiva entre el peripatetismo y el neoplatonismo. El *Liber de causis* fué restituido a Proclus (en cuanto a su inspiración), por Guillermo de Moerbeke, después de haber vertido la *Institución teológica* de Proclus (1268).

El tercer factor de unidad es, incontestablemente, el *cristianismo*. Pero en filosofía su influjo unificador fué más bien negativo, pues tendía a excluir ciertas doctrinas incompatibles con la ortodoxia católica. Consideradas de manera positiva y en su contenido propio, las grandes filosofías del siglo XIII no tienen nada específicamente cristiano, pues los escolásticos de la décimotercera centuria distinguían muy bien el plano filosófico del teológico, y tenían un sentido muy claro de la diferencia de método que caracteriza ambas disciplinas.

En fin, la *civilización* unitaria de la cristiandad medioeval es un factor de unidad intelectual que Maurice De Wulf gustaba poner de relieve y que, ciertamente, no puede desdeñarse: unidad de las creencias religiosas, unidad de la lengua científica, unidad de las instituciones sociales y jurídicas, unidad de las aspiraciones morales y culturales, intensa circulación de maestros y estudiantes a través de Europa, irradiación intelectual de París, son aspectos de esa gran "cristiandad" medioeval, que contribuyeron a plasmar y orientar el espíritu de los filósofos escolásticos.

Es interesante insistir en que, mientras el progreso de los estudios medioevales revela más y más variedad y complejidad de la vida filosófica en esa época, ese mismo progreso tiende a restar importancia a las disenciones que en otro tiempo se exhibían con complacencia: Juan Scoto Erigena, los Chartrenses, Sigerio de Brabante y su grupo, Guillermo d'Ockam, son interpretados hoy de un modo que los aleja menos que en el pasado de la "*sententia communis*".

9. — Esta nueva valoración del movimiento doctrinal en el siglo XIII se comprende más fácilmente y toma mayor relieve a la luz de un deslinde impuesto por la historia misma: la distinción entre la *filosofía en sentido lato* (visión del mundo, concepción general del universo, "*Weltanschauung*" de los Alemanes), y la *filosofía en sentido estricto* (disciplina científica caracterizada por un método puramente racional y crítico). El advenimiento del Cristianismo introdujo en Occidente una visión cristiana del universo que dominó todo el pensamiento medioeval. Esta visión cristiana del universo es lo que San Agustín llamaba "*nostra (cristiana) philosophia*", oponiéndola a la "*philosophia*" o a la "*sapientia*" pagana. Hasta fines del siglo XIII, la sabiduría cristiana y agustiniana gobierna y unifica el esfuerzo intelectual de los pensadores cristianos; agrupa en torno de la *sacra pagina* (estudio de las Sagradas Escrituras) todas las ciencias profanas, a título de ciencias auxiliares; la filosofía en sentido estricto no existe todavía. Fué la irrupción en masa del aristotelismo y, más ampliamente hablando, de la ciencia pagana, lo que impuso al siglo XIII una reorganización general de la sabiduría cristiana que comportaría en lo sucesivo, con nitidez siempre creciente, una jerarquía de ciencias, autónomas

en su dominio propio pero subordinadas en su finalidad superior: ciencias positivas, filosofía en sentido estricto, teología.

En suma, la convicción principal que se desgaja de estas interpretaciones es que la misión de Aristóteles fué aún mayor y más universal de cuanto se creyó hasta aquí. Por ende, es necesario reducir a una medida mucho más modesta los papeles del "agustinismo" y del "averroísmo": del primero, en provecho del "aristotelismo ecléctico", del segundo, a favor del "aristotelismo radical" o heterodoxo. También es esa preponderante gravitación del Estagirita, como acabamos de decir, el principal factor de la unidad doctrinal que caracterizó el pensamiento del siglo XIII, malgrado las muy reales diferencias que acusa.

REACCIONES Y DISCUSIONES

Estos nuevos enfoques despertaron, muchas veces, favorable acogida en los historiadores de la Edad Media. Pero había que esperar también resistencias, por lo demás salutíferas y deseables, pues, en el dominio de la síntesis histórica más que en cualquier otro, es menester que toda interpretación nueva sufra la prueba de la crítica. Dejando a un lado las recensiones breves, nos detendremos en los tres estudios importantes del P. Thonnard, de Etienne Gilson y del P. Brounts (5). Estos juicios merecen una discusión profunda, que no puede emprenderse aquí; me limitaré, por eso, a una visión panorámica que toma en cuenta lo esencial.

Las dificultades suscitadas se refieren a dos puntos, que examinaremos sucesivamente: la filosofía de San Buenaventura y la de Sigerio de Brabante.



¿Debe hablarse de aristotelismo ecléctico o de agustinismo para caracterizar la filosofía de San Buenaventura?

Las críticas desarrolladas a este respecto por los autores mencionados tienden en su totalidad a mantener el modo habitual de expresarse y a ver en la filosofía de San Buenaventura una filosofía *agustiniana*. Pero bajo esta aparente unanimidad, se cela una divergencia considerable. El P. Thonnard reconoce conmigo que en San Buenaventura hay una filosofía propiamente dicha, puesta al servicio de la teología, y que es fundamentalmente un aristotelismo neoplatonizante y ecléctico; pero piensa que, al superar parcialmente este eclecticismo, el Santo Doctor convirtió su obra en un verdadero ensayo de síntesis filosófica, que marca un retorno hacia

(5) F. J. THONNARD, *Augustinisme et aristotélisme au XIII siècle* (L'année théologique, 1944, págs. 442-466); E. GILSON, *Bulletin Thomiste*, 1940-1942, aparecido en 1945, págs. 5-22; S. BROUNTS, *Siger van Brabant* (Tijdschrift voor Philosophie, 1946, págs. 317-348).

el agustinismo auténtico. En suma, la crítica del P. Thonnard se refiere al contenido de la filosofía de San Buenaventura. Para Etienne Gilson y para el P. Brounts, por el contrario, se trata más bien de la concepción que San Buenaventura tenía de la filosofía, de su naturaleza y de su estatuto jurídico: según esos dos críticos, no es posible hallar una filosofía autónoma en San Buenaventura, porque reputa la fe como indispensable para asegurar la rectitud de la razón; consiguientemente, asume una actitud agustiniana o de espíritu agustiniano, incompatible con el aristotelismo.

Una nueva investigación, extendida esta vez a todos los escritos de San Buenaventura, me convenció de que la interpretación del P. Brounts y de Etienne Gilson, no era exacta. San Buenaventura conservó durante toda su carrera la misma concepción de la filosofía, que en nada difiere de la de San Alberto Magno y Santo Tomás: también para él es un puro saber racional en sus puntos de partida y en sus métodos, y jamás condena ese saber en principio, como tampoco reprueba el aristotelismo porque entiende así la filosofía. Pero, exactamente como Alberto y Tomás, proclama que la razón humana es *débil y sujeta al error* cuando está librada a sus solos recursos, y que la filosofía no podría constituir, para un cristiano, una sabiduría (una filosofía en sentido amplio) *completa y suficiente*: debe insertarse en una síntesis más vasta, en la sabiduría cristiana. En resumen, San Buenaventura ultrapasa a San Agustín cuando precisa la naturaleza y la autonomía de la filosofía (en sentido estricto), y condena la filosofía *separada*, erigida en sabiduría *suficiente* en abierta ruptura con la fe, como preconizaban los partidarios de Sigerio de Brabante.

En cuanto a la tesis del P. Thonnard, notemos ante todo que no difiere sino por un matiz de la que yo propuse: el aristotelismo ecléctico neoplatonizante que San Buenaventura pone al servicio de una teología agustiniana sería, para el P. Thonnard, un *ensayo de síntesis agustiniana*. La mayoría de las razones invocadas para justificar esta apreciación me parecen muy débiles: que la filosofía de San Buenaventura sea una filosofía "esencialmente orientada hacia la sabiduría natural", que esté caracterizada por el "teocentrismo", por el "ejemplarismo" y por la doctrina de la "participación", no obliga a filiarla como específicamente agustiniana, porque esas notas se encuentran también en el tomismo, y más generalmente, en toda filosofía puesta al servicio de una teología.. Restan algunas "preferencias doctrinales", que, de hecho, se reducen a dos: la iluminación divina y las razones seminales. ¿Bastan para hablar de un ensayo de síntesis agustiniana? Reparemos en que esas doctrinas del Santo Doctor se injertan en cepas aristotélicas (la iluminación corona y completa la abstracción, las razones seminales aportan un matiz al hilemorfismo) y que, en consecuencia, justificarían a lo sumo la expresión "aristotelismo agustinizante",

para mostrar la orientación de esta filosofía hacia una síntesis agustiniana más que hacia otras formas de neoplatonismo. Como la fórmula "agustinismo o a un agustinismo aristotelizante" no me parecen aceptables para designar la filosofía de San Buenaventura, adoptaría más fácilmente la fórmula "aristotelismo agustinizante", que satisfará sin duda al P. Thonnard. Sin embargo, es preciso observar que esta fórmula presenta el inconveniente de silenciar las demás influencias neoplatónicas sobre el pensamiento de San Buenaventura, y en especial, el considerable influjo de Avicibrón.



A propósito de la filosofía de Sigerio de Brabante, ¿debe hablarse de aristotelismo heterodoxo o de averroísmo latino?

Etienne Gilson y el P. Brounts hesitan, por igual, en sacrificar la fórmula puesta en circulación por Renán y retomada por Mandonnet. Con gradaciones diversas y prudentes restricciones, ambas críticas pretenden establecer que es legítimo hablar de un *averroísmo latino* en el siglo XIII. Apelan a distintos datos históricos que revelan, a sus ojos, el papel preponderante de Averroes en la crisis intelectual provocada por Sigerio de Brabante y su escuela: en el *De Unitate Intellectus*, Santo Tomás ataca el espíritu racionalista de Averroes, sobre todo en la página final del opúsculo; en las *Collationes in Hexaëmeron*, San Buenaventura agrade a Aristóteles, sin duda alguna, pero tal como se lo conocía a través de Averroes; en el *De erroribus philosophorum*, Egidio de Roma muestra una severidad excepcional para con Averroes, lo que induciría a creer en la existencia de un peligro averroísta contemporáneo a su obra. Por lo demás, los escritos de Sigerio encierran diversas doctrinas averroístas: la condena de 1277 apunta expresamente a la doctrina de la "doble verdad", cuya inspiración averroísta está fuera de duda; no debe olvidarse que Averroes es el "Comentador" por excelencia del "Filósofo" por excelencia, y entonces no sorprende que fervientes aristotélicos sean también ardientes averroístas; en fin, y para compendiarlo todo, no parece dudoso que haya habido, en el último tercio del siglo XIII, un "peligro averroísta" (Brounts), un "movimiento intelectual que se explica principalmente por la influencia de Averroes" (Gilson). De otro lado, la nueva fórmula propuesta no carece de inconvenientes: hablar de "aristotelismo heterodoxo" equivale a introducir una denominación extrínseca a la filosofía y, por tanto, a caracterizar una filosofía mediante un elemento que le es extraño, como la ortodoxia cristiana; hablar de aristotelismo "radical" equivale a contradecir afirmaciones anteriores, cuando yo declaraba que el aristotelismo de Sigerio es "neoplatonizante" o que se muestra "acogedor" frente a ciertas fuentes com-

plementarias. Por todo ello, ¿no sería mejor seguir con la fórmula que devino clásica después de los trabajos del P. Mandonnet?

Así razonan mis críticos. Pero, en primer lugar, pongamos cuidado en advertir que el desacuerdo es menos profundo de lo que parece a una mirada desaprensiva, pues ya el P. Mandonnet reconoció que el "averroísmo latino" es, principalmente, un *aristotelismo* integral. Tenemos, entonces, una base firme para la discusión: todos los historiadores de Sigerio concuerdan en afirmar que su filosofía es, ante todo, una forma del aristotelismo medievoal; así surge del contenido de esta filosofía, y es también lo que resulta de toda la evolución histórica de la Facultad de Artes a partir de comienzos del siglo, al igual que del testimonio de San Buenaventura y de otros contemporáneos de Sigerio. Las divergencias comienzan cuando se trata de precisar o matizar esta primera apreciación.

Malgrado las interesantes observaciones de Etienne Gilson y del P. Brounts, pienso que es necesario rechazar como falsas y engañosas las expresiones "averroísmo latino" o "aristotelismo averroísta", puestas en circulación en mala hora como consecuencia de los graves defectos de método histórico que plagan las obras de Renán y del P. Mandonnet. Estas expresiones deforman las perspectivas históricas, la primera al poner de resalto el nombre de Averroes en detrimento de Aristóteles, y la segunda al dar un sitio excesivo a Averroes entre las fuentes secundarias de Sigerio.

Esas locuciones inaceptables deben ser sustituidas por la que propuse en 1942: "aristotelismo neoplatonizante, heterodoxo o radical". El término *neoplatonizante*, reconocido por todos como exacto para designar las fuentes secundarias del pensamiento de Sigerio, no basta, evidentemente, para caracterizarlo en su relación con los demás sistemas del siglo XIII: no es sino una primera aproximación. El verdadero carácter distintivo de la posición de Sigerio es dado por el vocablo *heterodoxo*: entre todas las formas del aristotelismo neoplatonizante que conoció el siglo XIII, la defendida por Sigerio se impuso a la atención de sus coetáneos por su oposición brutal a la ortodoxia cristiana; y poco importa que esta calificación sea extrínseca a la filosofía, si es históricamente exacta. Para quien desee a todo costo evitar la denominación extrínseca, se hablará de aristotelismo *radical* y, con ello, se habrá señalado de paso la causa profunda de la heterodoxia de Sigerio: su admiración incondicional por Aristóteles. Etienne Gilson juzga esta fórmula como incompatible con el carácter "neoplatonizante" y "acogedor" de la filosofía de Sigerio, pero tal objeción no me parece consistente: "radical" no significa "exclusivo", ni "libre de toda mezcla"; "radical" significa "tenaz", "intransigente", porque está profundamente "arraigado" (*radix*), y se opone a "moderado", "atenuado", "corregido"; el aristotelismo de Sigerio no es atenuado, sino completado por el neoplatonismo.

Etienne Gilson ve un signo de hesitación en la expresión compleja que propuse para compendiar mi exposición: *aristotelismo neoplatonizante, heterodoxo, influido a la vez por el averroísmo y el tomismo*, pero no fué la vacilación quien me dictó esa frase, sino la preocupación por captar de cerca una realidad histórica, que no se deja aprisionar en una fórmula simple.

Me falta refutar brevemente las razones invocadas en favor del mantenimiento de la expresión "averroísmo latino".

La página final del *De Unitate Intellectus* de Santo Tomás apuntaría al espíritu racionalista de Averroes. Se sabe que todo este opúsculo fué dirigido contra la única herejía específicamente averroísta de Sigerio de Brabante, la unicidad del intelecto en toda la especie humana; además, la táctica de Santo Tomás en este escrito es mostrar a Aristóteles como no solidario del error de Averroes, y estigmatizar a este último como "corruptor de la filosofía peripatética". Pero, a pesar de ello, el nombre de Averroes no aparece, ni es siquiera aludido, en la página final dirigida contra el racionalismo de Sigerio. La razón de este silencio no me parece dudosa: Santo Tomás sabía muy bien que las tendencias racionalistas de Sigerio se debían a su fanatismo por Aristóteles y por la filosofía, y no a un influjo especial de Averroes. Por lo demás, hoy todos reconocen que Sigerio permaneció fiel a la fe cristiana y que nunca adoptó la actitud francamente racionalista del Comentador árabe.

San Buenaventura atacaría, en sus conferencias *in Hexaëmeron*, a Aristóteles visto e interpretado a través de Averroes. Esta observación es exacta sólo para un punto: el monopsiquismo (averroísta) es presentado por el Santo Doctor como una consecuencia lógica de los principios de Aristóteles. En lo demás, se condenan errores auténticos de Aristóteles: más aún, la deducción de esos errores es hecha a partir de la negación del ejemplarismo, considerada como el yerro capital del Filósofo; ahora bien, según Buenaventura, Averroes se opone a Aristóteles en este campo ⁽⁶⁾; por ende, Aristóteles mismo es denunciado como el gran responsable de los extravíos de los filósofos paganos.

El *De erroribus philosophorum* de Egidio de Roma es un testimonio elocuente de la reacción cristiana contra el conjunto de los filósofos paganos. Si el autor es más severo para Averroes que para los demás, es ante todo porque, de hecho, las falencias de Averroes son particularmente perniciosas desde el punto de vista de la doctrina católica y chocan violentamente contra la conciencia cristiana; es sin duda también porque Egidio, a ejemplo de Santo Tomás, quiere disminuir la responsabilidad de Aristó-

(6) A propósito de la negación de las ideas divinas por Aristóteles, Buenaventura escribe: "Et nihil valent rationes suae et Comentator solvit eas" (cf. *in Hexaëmeron*, VI, 2 Opera omnia, T. V. págs. 360-361).

teles y abrumar a Averroes. Pero nada de ello prueba la existencia de un "averroísmo latino" en los momentos en que Egidio escribía.

Se nos dice, además, que las obras de Sigerio encierran muchas doctrinas averroístas. Es cierto, sobre todo en los comienzos de su carrera, y por eso cuento a Averroes entre las fuentes secundarias de Sigerio. Pero hay otras fuentes secundarias igualmente importantes, porque el maestro brabantón se inspira también en Proclus, en Avicena y aún en Santo Tomás; en cuanto a la fuente principal, es incontestablemente Aristóteles.

La condena de 1277 se refiere a la "doble verdad", de inspiración averroísta. Estamos de acuerdo en que la condena se dirige contra la "doble verdad". Pero la historia enseña que ni Averroes ni Sigerio profesaron esta doctrina y que, si concuerdan al rechazarla, es para adoptar actitudes positivas diametralmente opuestas: en el fondo, Averroes cultiva el racionalismo y hace de la filosofía la norma suprema del pensamiento, mientras Sigerio no dejó de proclamar la superioridad de la revelación respecto a la razón.

Averroes es el "Comentador" por excelencia para San Buenaventura y Santo Tomás, como para Sigerio; todos los maestros de esa época se sirven copiosamente de sus comentarios para penetrar los difíciles textos del Filósofo. Pero todos, incluso Sigerio, manifiestan una gran libertad de espíritu frente a su modo de ver, y su autoridad no puede compararse, por cierto, con la de Aristóteles.

Por último, ¿qué debe pensarse del *peligro averroísta* que habría amagado a fines del siglo XIII, y del *movimiento intelectual* que se explica principalmente por la influencia de Averroes? Son enunciados generales que me parecen muy distantes de la verdad histórica. Para los pensadores cristianos de los años próximos a 1270 existió una amenaza de *aristotelismo* y, más ampliamente, de *racionalismo pagano*, contra la idea cristiana del mundo impuesta por la revelación divina. Ese fué el drama profundo del siglo XIII, la gran crisis que atravesó la cristiandad de la época. San Buenaventura, San Alberto y Santo Tomás lo percibieron con nitidez. La influencia de Averroes no hizo sino modificar *accidentalmente* las cosas al agravar la situación sobre el plano del monopsiquismo; pero, aun cuando Averroes no hubiera sido conocido por los latinos en el siglo XIII, la aparición de un aristotelismo radical y heterodoxo hubiera sido igualmente probable y sólo hubieran diferido sus caracteres secundarios.

Canónigo FERNAND VAN STEENBERGHEN.
Profesor en el Instituto Superior de Filosofía
de Lovaina (Bélgica).

Versión del francés por
ALMA NOVELLA MARANI.

LAS LEYES ARQUITECTONICAS DE LA COMUNIDAD POLITICA

NOCION Y SENTIDO DE LEY ARQUITECTONICA

Así como nada hay mejor para entender la estructura de una casa que la consideración de la naturaleza de los materiales empleados en ella y el sentido de la disposición que le ha dado el arquitecto, así tampoco hay mejor modo de alcanzar qué es la comunidad política y el Estado que la investigación de las leyes arquitectónicas que presiden la instauración de aquélla.

Una noción primera de la comunidad política, no se escapa a nadie, ni a la observación más superficial: ella es una congregación de hombres para un fin determinado. Pero si queremos saber cuál es la íntima naturaleza de esa congregación, tenemos que observar cómo actúa ella, vale decir, debemos investigar sus operaciones, tarea propia, como sabemos, de la Ciencia Política. "Cuando alguna cosa, nos dice Santo Tomás de Aquino, posee una naturaleza determinada, es necesario que haya operaciones determinadas que convengan con aquella naturaleza, porque la operación propia de cada uno sigue a su naturaleza" (1).

La naturaleza es la esencia considerada en cuanto principio de las operaciones. Por ello, estas últimas nos hacen conocer el principio formal de cada ser, cuyas exigencias, trasuntadas en esas operaciones, constituyen la *ley natural* del ser (2), la cual, en cuanto refleja la íntima constitución del mismo, que parte de aquel principio intrínseco, como de acto y perfección que informa su potencia, y termina en la plena instauración del ser, en el consumarse él mismo que llamamos *perfección*, se denomina *ley arquitectónica*; porque así nos ponemos en contacto, no sólo con la causa formal, sino también con la causa eficiente y con la causa final del ser, a la ma-

(1) Contra Gentes, III, c. 129.

(2) V. "SANTO TOMAS, La Justicia. Com. al Libro V de la Etica a Nicómaco de Aristóteles"; nota proemial del traductor.

nera como la casa referida al arquitecto nos habla no sólo de la casa misma, sino también del plan y de la idea de aquél.

Una ley arquitectónica es, pues, *una ley de naturaleza*; algo que no puede dejar de ser mientras el ser no cambie su íntima constitución, mientras el arquitecto no trace otros planos, conforme a nuevas ideas. Una ley arquitectónica de la comunidad política es una ley valedera para todos los tiempos y todos los espacios.

Y es también una *ley divina* ya que atañe a la razón de la Divina Providencia para gobernar a los hombres ⁽³⁾. En efecto, Dios ha instaurado el orden del universo por medio de la multiplicidad, disparidad y distinción de los seres, y propiamente por esta última, la cual se fundamenta en la existencia de principios formales, de *formas*, diversas unas de las otras con la diversidad de los distintos grados de bondad ⁽⁴⁾.

COMO SE PRESENTA LA COMUNIDAD. CAUSAS DE UNION

Ahora bien, si observamos todo el proceder de los hombres en la comunidad llegaremos a la conclusión de que siempre, en definitiva, ellos realizan lo siguiente: se unen entre sí para instaurar cierto orden mediante designación de funciones relacionadas entre ellas. En otros términos, la operación, irreductible a otra, de toda comunidad política, posee cuatro partes bien definidas: la unión entre los hombres, la instauración de cierto orden, la designación de funciones, y la correlación entre las mismas. Y la invariable permanencia de estas partes, nos indica ya que nos encontramos ante leyes naturales al hombre.

En la comunidad política los hombres se unen entre sí. Es un hecho indiscutible que no precisa demostración. Pero este reunirse de los hombres, ¿les es tan natural que resulte de allí una ley arquitectónica de la comunidad? Es evidente que si las causas de esa unión son naturales, la unión también lo será. ¿Cuáles son, pues, esas causas?

Todo acto humano es por razón de algún fin, es decir, a causa de un bien que el hombre desea para sí o para los otros. Por tanto, la causa de la unión entre los hombres no puede ser sino la consecución de un bien que ellos necesitan poseer, alcanzar, para sí o para los demás. Por consiguiente, se trata de un fin o bien a *instaurar*; algo que actualmente no se posee, y en vistas de cuya posesión se obra. Quiere decir, entonces, que la causa de la unión empieza por ser la condición de la índole *individual* del hombre, que aislado no puede tener lo que consigue reunido con los otros. Todos han de alcanzar ese bien, pero ello es porque *otros tienen* lo que el

(3) C. G., III, c. 128.

(4) Ia., q. 47 y 48; v. op. et loc. cit.

hombre aislado no posee. Y si otros hay que poseen lo que aquel no tiene, esto implica que los hombres *son desiguales*.

PRIMERA CAUSA: LA DESIGUALDAD

La primera causa de la unión entre los hombres, el hecho indiscutible que genera la congregación es, pues *la desigualdad* de aquéllos. Desigualdad que se proyecta en las más variadas esferas: disparidad en la condición corporal, en la belleza, en la raza, en las costumbres, en las vocaciones, en los estudios, en la vida misma, y sobre todo, en las cualidades fundamentales del ánimo: la justicia y la ciencia ⁽⁵⁾. La desigualdad humana no es sólo un simple hecho de mera observación: es una consecuencia de su condición de ser compuesto de espíritu y materia. El principio de individuación, esto es, de la distinción numérica es la materia signada por la cantidad. Por lo tanto, la capacidad de recepción del propio principio formal está dada en esta suerte de seres por la materia y su cantidad, diversa en cada uno de ellos, a pesar de la unidad de la especie. De aquí deducimos, pues, que en los hombres las almas son desiguales en cualidades, no obstante ser de la misma naturaleza en todos ellos. Por consiguiente, ni las calidades de la inteligencia, ni las condiciones de la voluntad son iguales en todos los seres humanos, de donde resultarán, inevitablemente, importantísimas consecuencias en el orden político, el que no puede desligarse de la realidad del hombre, particularmente en plano tan esencial ⁽⁶⁾.

SEGUNDA CAUSA: LA MULTIPLICIDAD

Pero los hombres no son sólo desiguales, sino también *múltiples*. Y la multiplicidad es otra causa de unión necesaria, porque genera la tendencia hacia la unidad, sin la cual es imposible vivir bien, unidad representada por quien desempeñe el papel de parte principal y dirigente, vale decir, por el gobernante. Cada uno de los hombres atiende a su propio bien, y así es evidente que lo que es múltiple tiende a lo múltiple, y lo uno a lo uno ⁽⁷⁾. De aquí que si los hombres se reúnen en sociedad y ello ha de acaecer en vista de un fin, puesto que los hombres no obran sino así, la unidad ha de ser buscada, y con ello ha de aparecer lo principal y dirigente que ordene lo múltiple a lo uno ⁽⁸⁾. De esta manera la multiplicidad es también causa de unión entre los hombres. En este sentido dice Santo Tomás: "la

(5) V. I^a, q. 96, art. 3.

(6) V. X^a Eth., lect. 9, n.º. 2074; *ibid.* lect. 14, n.º. 2140; IV Pol. lect. 2; VII Pol. lect. 2; *ibid.* lect. 5.

(7) I^a, q. 60, art. 4.

(8) *Ibidem*.

vida social de muchos no es posible sino hay alguien que presida y atienda al bien común" (9).

TERCERA CAUSA: LA SEMEJANZA

Pero es evidente que los hombres no se unen entre sí únicamente porque son desiguales y múltiples, sino también porque son *semejantes*. Y esta semejanza o similitud de los seres humanos, es según los dos modos en que ella puede entenderse: primero, por la posesión de lo mismo en acto: todos los hombres son en este sentido semejantes al poseer la misma naturaleza racional, lo que los pone dentro de su especie; segundo, por tener uno en potencia y en cierta inclinación lo que otro posee en acto. De aquí que *el amor* que nace de la semejanza, sea otra de las causas de unión entre los hombres (10). De aquí también que entre ellos exista una *connaturalidad*, un ajuste o adaptación mutua, una proporcionalidad que los lleva también a la unión, porque estos bienes del hombre son causa asimismo de amor, y, por consecuencia, de unión, ya que el efecto propio de aquél es ésta (11).

LEY ARQUITECTÓNICA SEÑALADA POR ESTAS CAUSAS

Pues bien, si las causas de unión entre los hombres son la desigualdad de ellos, su multiplicidad, su semejanza, su connaturalidad y su proporcionalidad, la unión no puede ser más natural e intrínseca, puesto que dichas causas representan lo que la naturaleza primero nos muestra en el modo de ser del hombre. Por consiguiente, en la unión del hombre con el hombre está expresada una ley arquitectónica de la comunidad política, según lo que hemos dicho más arriba.

¿Pero cuál es esta ley arquitectónica? ¿Cuáles son las exigencias intrínsecas que nos ponen en contacto con la forma de la comunidad y con sus causas eficiente y final?

La desigualdad humana significa por un lado *carencia y necesidad* de algo, y por otro, posesión de ese "algo". La multiplicidad importa *la necesidad* de la unidad. La semejanza comporta *la necesidad* de la unión, que es posible por la connaturalidad y la proporcionalidad. Por consiguiente, la unión entre los hombres responde a una necesidad que ellos tienen de *integrarse*, recíproca y proporcionalmente. En otros términos, ya que toda necesidad es una *ley*, aquella unión nace de *la ley de integración recíproca y*

(9) Ibidem.

(10) *1ª. IIae.* q. 27, art. 2.

(11) *Ibid.* q. 27, art. 1 y q. 28, art. 1.

proporcional entre los hombres, ley arquitectónica de la comunidad política (12).

La integración se realiza en la desigualdad mediante cierta *adecuación* entre los hombres; en la multiplicidad, mediante *la unidad* de dirección, con lo que se consigue también aquel primer efecto de la igualdad, porque ésta es lo primero que nace de la unidad (13). En la semejanza la integración se efectúa por medio de *la atracción* recíproca; en la connaturalidad, mediante *la relación* proporcional mutua entre los hombres. De aquí que podamos decir que la integración consiste en la adecuación y atracción de los hombres en la unidad y el amor, ya que la semejanza y la connaturalidad son causas de amor.

UBICACION DEL AMOR RESPECTO DE LA COMUNIDAD

El amor es la gran fuerza social; es la fuerza que está colocada en la base de la comunidad política, porque es, pues, lo que lleva a formarla. Este amor es *natural* al hombre puesto que sus causas son profundamente naturales: la posesión de la misma naturaleza en acto, la connaturalidad y la proporcionalidad humanas. Por ello ha dicho Santo Tomás que "también desde el punto de vista natural (naturaliter) el hombre es amigo del hombre" (14); y que "es natural a todos los hombres que se amen entre sí, signo de lo cual es que por cierto natural instinto, el hombre ayuda en sus necesidades a cualquier hombre, aun desconocido, por ejemplo, apartándolo de un camino errado, levantándolo en una caída y otras cosas por el estilo, como si todo hombre fuera familiar y amigo de todo hombre" (15). Es que "cada uno ama lo que consigo es uno; y si es uno consigo con unión natural, lo ama con amor natural... y es manifiesto que lo que es uno con alguno en el género o en la especie es uno por naturaleza. Y por eso, cualquier cosa ama con dilección natural lo que es uno consigo según la especie, en cuanto ama su especie. Y esto aparece también en lo que carece de conocimiento" (16). Asimismo, "en las cosas naturales, cada una de ellas, que por su naturaleza esto mismo que es, es de otro, inclínase principalmente y más hacia aquello cuyo es principalmente que hacia sí mismo. Y esta inclinación natural se demuestra por las cosas que se hacen naturalmente, porque, como dice Aristóteles, "como obra naturalmente cada cosa, así posee aptitud natural para moverse". Vemos, en efecto, que naturalmente la parte se expone para la conservación

(12) Llamola así, con todo acierto, Giorgio La Pira.

(13) Ia. q. 47, art. 2 ad 2m.

(14) C. G., IV c. 54.

(15) C. G., III c. 117.

(16) Ib. q. 60, art. 4.

del todo, como la mano se expone al golpe sin deliberación para la conservación de todo el cuerpo. Y como la razón imita a la naturaleza, tal imitación la encontramos en las virtudes políticas, puesto que es de ciudadano virtuoso que se exponga al peligro de la muerte por la conservación de toda la república. Y si el hombre fuera parte natural de esta ciudad, esta inclinación le sería natural" (17).

"Ha de considerarse que siempre lo primero se salva en lo posterior, y la naturaleza es primero que el intelecto, porque la naturaleza de cualquier cosa es su esencia. De donde lo que es de naturaleza, es necesario se salve también en los seres que tienen inteligencia. Mas es común a toda naturaleza que tenga cierta inclinación, que es el apetito natural o amor, inclinación que, no obstante, se encuentra de diversas maneras en las diversas naturalezas, en cada una según su modo. De aquí que en la naturaleza intelectual, la inclinación natural se halla según la voluntad; en la naturaleza sensitiva según el apetito sensitivo; y en la naturaleza carente de conocimiento, según el solo orden de la naturaleza a algo". (18). "En todo apetito, se llama amor aquello que es el principio del movimiento del que tiende al fin amado. En el apetito natural el principio de este movimiento es la *connaturalidad* del que apetece con aquéllo hacia lo cual tiende, que puede llamarse amor natural... y del mismo modo, la *coaptación* del apetito sensitivo o de la voluntad con algún bien, vale decir, la complacencia misma del bien, se denomina amor sensitivo, o intelectivo o sea racional" (19). "El amor importa cierta *connaturalidad* o complacencia del amante hacia el amado: y a cada cual le es bueno lo que le es *connatural* y proporcionado" (20). Finalmente, "el hombre tiene una natural inclinación a vivir en sociedad", la cual es una inclinación a un *bien racional* (21).

Pero como el hombre es un ser racional, este amor natural que le es ley de naturaleza, ha de ser libremente cumplido, como toda ley de esa calidad a que el hombre se encuentra sujeto. Sucede aquí lo que en toda "ley natural": el fundamento del obrar es una inclinación de la naturaleza, pero la *rectitud* de ese mismo obrar, vale decir, la *derechura* con que va al fin que indica la naturaleza humana con aquella inclinación y al fin último, depende, en primer lugar, de la inteligencia, que puede ver o contemplar el fin y puede también errar en esta consideración; y en segundo lugar, de la voluntad del hombre, que para ser *recta*, esto es, tendiente directamente al fin que la inteligencia le muestra, ha de obedecer a la

(17) Ibid. art. 5.

(18) Ia. q. 60, art. 5.

(19) I^a. IIae. q. 26, art. 1.

(20) Ibidem q. 27, art. 1.

(21) Ibid. q. 94, art. 2.

misma, y no a las solicitudes de la naturaleza sensible, que busca, no el bien bajo su universalidad, o sea bajo su verdadera razón de bien, como la inteligencia, sino al bien sensible, que es siempre concreto, y por tanto, impuro y mínimo.

Por eso, quebrada la ley de armonía con que Dios creó al hombre, el amor, ley que ha de satisfacerse en libertad, se ve fácilmente reemplazado por el odio. No es, por cierto, que naturalmente el hombre "sea lobo para el hombre", como se ha dicho, como si este odio naciera de la semejanza humana.

De la semejanza humana como "fuente" de inclinaciones, *sólo nace el amor*, ya sea el de amistad o benevolencia, en el cual lo que se ama es el bien del amado, ya sea el de concupiscencia, en el cual quien ama, ama propiamente a sí mismo, porque quiere el bien que desea. La semejanza que es según la posesión de la misma forma en acto, lleva al amor de amistad, dice Santo Tomás; y la similitud consistente en que uno tiene en potencia y en cierta inclinación lo que otro posee en acto, al amor de concupiscencia. Y se comprende que así sea, porque en el primer caso "el afecto de uno tiende hacia el otro como hacia uno consigo, y quíerele el bien como a sí mismo"; mientras que en el segundo caso, quien está en potencia, en cuanto tal, posee el apetito de su acto, y se deleita en su consecución (22).

"Pero cada cual —dice Santo Tomás— ama a sí mismo más que a otro, porque es uno consigo en la sustancia, y a otro en la semejanza de alguna forma. Y por eso, si aquel que le es semejante a sí en la participación en la forma, le pone trabas en la consecución del bien que ama, tórnasele odioso, *no en cuanto le es semejante*, sino en cuanto le impide el propio bien. Y por ello los alfareros riñen entre sí, porque se ponen trabas mutuas en el propio lucro; y entre los hombres soberbios hay contiendas, porque se estorban mutuamente en la propia excelencia que desean" (23).

LAS CAUSAS DEL AMOR RIGEN LOS MODOS DE LA INTELIGENCIA HUMANA

Si la integración consiste en la adecuación y atracción de los hombres en la unidad y el amor, siendo éste la fuerza unitiva que lleva a esa

(22) Ia. Ilae. q. 27, art. 3.

(23) Ibidem. Las inclinaciones naturales son las que manifiestan y fomentan la naturaleza, y no las que la destruyen, pues de otro modo "lo natural" sería lo que va contra lo natural, lo cual es absurdo. Por aquí se comprende el papel que sólo la inteligencia puede desempeñar en ésto, ya que únicamente una racional visión de todo el hombre puede certificarnos de aquella calidad. Las inclinaciones que se basan en una simple fuerza natural, no son por ello sólo "naturales". En la naturaleza del hombre, ser compuesto de espíritu y materia, hay jerarquía, y, por tanto, necesariamente subordinación de las exigencias de una inclinación a otra. Sólo en la medida de la armonía total, una inclinación puede ser "natural".

integración recíproca y proporcional, puesto que la encontramos en todas las causas de ella, se sigue que la unión entre los hombres ha de realizarse según el modo de las causas de esa virtud unitiva: semejanza, y bien bajo las razones de connaturalidad y proporcionalidad. Esto es evidente si se considera que las causas del amor son, por serlo, causas de la unión e integración. Y así como las causas del amor son profundamente naturales al hombre, lo serán también los modos o maneras de unión e integración según esas causas.

Ahora bien: es evidente que la semejanza, la connaturalidad y la proporcionalidad entre los hombres, que son desiguales y múltiples, se concretan en sucesivas integraciones, conforme al tipo de necesidad vital y humana que el hombre tiende a satisfacer y cumplir con la integración. De aquí nacen uniones "según cierto orden", profundamente naturales como lo son las causas que las generan, e indestructibles: la familia, el municipio, el estado profesional. En estas uniones la semejanza, la connaturalidad, y la proporcionalidad, están expresadas bajo las relaciones de generación y educación de los hijos, vecindad, y profesionalidad o modo de vivir.

De ello se desprende una importante consecuencia: la estructura del cuerpo de la comunidad política, no se da fundamental y primeramente en la relación de individuo a comunidad, sino de "multitudes ordenadas", como las denomina Santo Tomás, (24) entre sí y hacia la comunidad. Por eso la ley de integración recíproca y proporcional, no se da primordialmente, como ley arquitectónica del cuerpo social, de individuo a individuo, sino entre aquellas "multitudes ordenadas" bajo la mayor de la comunidad. "No habría multitud ordenada, nos dice Santo Tomás, *sino confusa*, si en la multitud no hubiera diversos órdenes", los cuales nacen de la diversidad de las causas que se encuentran entre las creaturas: "el orden particular es el que depende de alguna causa creada, y abarca las cosas que están bajo aquella causa; y *este orden es múltiple*, según la diversidad de las causas que se encuentran entre las creaturas; sin embargo, uno de ellos se encuentra bajo otro, así como entre las causas una está subalternada a otra... todos los hombres de la casa de un padre de familia poseen cierto orden entre sí, según que le están sujetos; y también, tanto ese padre de familia como todos los demás que están en su ciudad tienen cierto orden entre sí y al príncipe de la ciudad, el que, a su vez, con todos los que se hallan en el reino tiene cierto orden al rey" (25).

La unidad excesiva destruye la ciudad, dice Aristóteles, a la manera como reducir la sinfonía a un solo sonido es hacerla desaparecer: es que

(24) V. C. G. III c. 98; I^a. q. 108, art. 2; IIIa. q. 8, art. 4.

(25) C. G. III c. 108.

los cuerpos más perfectos se forman de partes heterogéneas, así como los imperfectos de partes homogéneas ⁽²⁶⁾. Por eso la ley humana ha de respetar los derechos naturales de la familia, del municipio, de la profesión, si no quiere destruir la heterogeneidad de la comunidad política y reducirla al estado de unidad inferior a su propia naturaleza, y con ello destruir la comunidad misma.

LA INTEGRACION Y LAS CAUSAS FINAL, FORMAL Y EFICIENTE
DE LA COMUNIDAD

La ley de la integración recíproca y proporcional entre los hombres nos manifiesta la causa final de la comunidad política; y también nos descubre sus causas formal y eficiente. Con ello se echa de ver que esa ley es realmente la formulación de algo arquitectónico en el cuerpo social, ya que como dijimos este tipo de leyes nos revela la íntima constitución del ser que a ella se encuentra sometido, al ponernos en contacto con aquellas causas.

Al buscar la integración recíproca en una estructura de órdenes superpuestos e íntimamente relacionados entre sí, los hombres pretenden como resultado de ella una vida que sea *suficiente por sí*, aquella vida que Aristóteles llamaba *autarquía*.

Nos hallamos aquí frente a la causa final de la comunidad política: la vida perfecta, o Bien Común bajo su aspecto de "integridad", el que lleva necesariamente implícito el otro, la "perfección", ya que como afirma el Aquinatense, "el bien perfecto se considera ser suficiente por sí" ⁽²⁷⁾. Se comprende con facilidad que así sea, pues el fin último del hombre se presenta como el término último del movimiento del deseo natural, y el hombre busca precisamente en la comunidad lo que es naturalmente su bien más excelente, más humano, más conforme con su naturaleza racional. Citaremos nuevamente a Santo Tomás: "El bien a que la ciudad se ordena, es el principalísimo entre los bienes humanos... pues, si toda ciudad se ordena al bien, es necesario que aquélla que es principal en grado máximo, suponga también máximamente el bien que es el principalísimo entre los bienes humanos. Porque es preciso que la proporción de lo que se ordena al fin, sea según la proporción de los fines... la comunidad es un todo, mas en los todos encuéntrase tal orden que aquél que incluye en sí a otro todo, es más principal... de manera semejante, la comunidad que incluye a otras comunidades, es más principal. Y es cosa manifiesta que la comunidad incluye a todas las otras comunidades, pues tanto la familia como la aldea (*vicus*), están comprendidas en la ciudad. Así la comunidad

(26) V. II Pol. lect. 1 n.º. 222 y lect. 5 n.º. 229.

(27) I Eth. lect. 9 n.º. 112; V. Ibid. nos. 103 - 106, 107-111.

política es la principalísima entre las comunidades. Por lo tanto, produce el principalísimo bien entre todos los bienes humanos, ya que tiende hacia el bien común, que es mejor y más divino que el bien de uno solo, como se dice en el principio de la Etica" (28). "En todos los hombres, dice también, *hay cierto ímpetu natural hacia la comunidad de la ciudad, como también hacia las virtudes*. Sin embargo, así como las virtudes se adquieren por el ejercicio humano... *así también las ciudades han sido instituidas por la humana industria*. Mas quien primero instituyó la ciudad, *fué para los hombres la causa de los bienes máximos*, porque el hombre, en efecto, es el mejor de los animales si se consume en él la virtud, hacia la cual posee una natural inclinación. Pero si vive sin ley ni justicia, es el peor de todos ellos... Pero el hombre es conducido a la justicia por medio del orden civil lo cual se torna evidente considerando que entre los griegos, con el mismo nombre se denomina el orden de la comunidad civil, y el juicio de la justicia, esto es, con la palabra "diké". Por consiguiente, es cosa manifiesta que quien instituyó la ciudad, *evitó a los hombres que fueran pésimos, y los redujo y movió a ser óptimos, por la justicia y las virtudes*" (29).

Una unión tan natural como la que produce la integración recíproca y proporcional, no puede dejar de expresar el fin último natural del hombre, el cual se consigue sólo en la ciudad. *Integración* vale tanto como decir suficiencia por sí o autarquía, bien que consiste en encontrar una vida que baste al hombre y a los suyos "en el orden temporal para proveer los auxilios necesarios sirviéndolos, y en el orden espiritual instruyéndolos o aconsejándolos" (30). Y sabemos que "se llama suficiente por sí aquéllo que aún si se poseyera solo, hace a la vida elegible, no necesitando ésta de ninguna cosa exterior" (31).

Por eso la comunidad política busca como fin la suficiencia de la vida o autarquía (32), consistente en la misma integración recíproca y proporcional entre los hombres, como se deduce de lo dicho, la cual está señalando, asimismo, la causa formal de aquélla, que no puede ser otra, como se comprende, que la comunión o participación en la vida buena; y la causa eficiente que no es sino Dios, autor de la naturaleza humana, instrumento libre con que el Creador erige la comunidad política.

RELACION ENTRE AUTARQUIA, GOBIERNO Y SOBERANIA

Esta autarquía es pues el fin de la comunidad: es el bien común bajo su aspecto de vida íntegra o suficiente por sí, ya que la integración se

(28) I Pol. lect. 1 n.º 2.

(29) Ibid. n.º 22.

(30) I Eth. lect. 9 n.º 112.

(31) Ibid. n.º 114.

(32) II Pol. lect. 1 n.º 122; III Pol. lect. 1 n.º 229.

efectúa en todos los bienes humanos, de donde resulta ese bien mucho mayor y más excelente, fin y principio de toda Política. Pero como ella se realiza, según dijimos, mediante la adecuación en la desigualdad, la atracción en la semejanza, la relación mútua en la connaturalidad, y la unidad en la multiplicidad, y, asimismo, comporta *un fin*, se sigue que de estos caminos de la integración es más importante el que se ordena directamente a ese fin y está más próximo a él, el cual no puede ser otro que la unidad en el gobierno o conducción de la comunidad. En efecto, esta última integración representa el cuidado del fin total de la comunidad, según hemos visto, para que la vida social de muchos sea posible en tal multiplicidad de hombres y fines particulares ⁽³³⁾.

Y de aquí deducimos también una importante consecuencia: el poder supremo de dictar las leyes y normas propias a la comunidad con independencia de otras comunidades, *la soberanía*, y no se diga que confundimos "independencia" con "soberanía" porque en todo caso aquélla envuelve a ésta, es la expresión más acabada de la ley arquitectónica de la recíproca y proporcional integración entre los hombres, y por consiguiente, una de las partes más importantes del Bien Común. De donde se desprende que la soberanía de la comunidad política, su poder de establecer un orden jurídico propio y con independencia de los demás, es de derecho natural, tanto como es primordialmente natural aquella ley, de la que la soberanía es la manifestación más perfecta.

Es muy de observar que Aristóteles en su "Política" y Santo Tomás en sus comentarios a la misma, hablan de la autarquía a propósito de la ciudadanía, por la cual se tiene el derecho "a ser designado para la magistratura deliberativa o judicial" ⁽³⁴⁾, vale decir, para las funciones más directamente relacionadas con la ley, cuyo establecimiento es lo más propio que posee el gobierno como tal, ya que con ella éste "dirige", esto es, realiza su función específica.

Finalmente, se comprende que Pío XII haya enseñado que, sin perjuicio de los derechos de la comunidad internacional, "el género humano, *por disposición del orden natural establecido por Dios*, está dividido en grupos sociales, naciones o Estados, independientes los unos de los otros en lo que respecta al modo de organizar y dirigir su vida interna..." ⁽³⁵⁾.

Éste origen de la soberanía la torna, pues, indiscutible, aunque para afianzarse a sí misma debe cumplir, como todo lo creado, el orden, la relación que la afecta intrínsecamente y que la liga a la armonía con todo lo demás, y da razón de su ser: en el universo no hay mónadas in-

(33) Ia. q. 96, art. 4.

(34) III Pol. lect. 1 n.º 229.

(35) Carta Encíclica "Summi Pontificatus".

comunicadas: todos los bienes se comunican, a la manera como se comunica el Sumo Bien.

LA INSTAURACION DEL ORDEN Y DE LAS FUNCIONES

Al integrarse los hombres entre sí, recíproca y proporcionalmente, y con ello unirse, no lo hacen al azar, sino que siempre instauran cierto *orden* mediante la implantación de funciones relacionadas entre ellas. Tal es el segundo hecho indiscutible que encontramos en toda comunidad política como tal.

¿Nos hallamos también aquí en presencia de otra ley arquitectónica de la comunidad? Evidentemente sí, pues el orden nace conjuntamente con la integración humana y ésta es la causa de aquél. La ley de la integración, por su propia esencia, lleva a la unión, según la capacidad integrante de cada cual, y con ello lleva a los hombres a *la relación* del orden, porque es adecuación, atracción, unificación y relación mutua entre ellos, según dijimos más arriba. Por otra parte, como la ley de integración recíproca y proporcional conduce al fin de la comunidad, bajo su aspecto de vida autárquica o suficiente por sí y sabemos que la autarquía y *la perfección* de aquel fin se acompañan mutuamente, "se consequuntur", como expresa Santo Tomás, y el orden, como veremos en seguida, tiene por finalidad aquella perfección *al otorgar la especie a la comunidad*, la implantación de él no es sólo una ley arquitectónica por su íntima vinculación con la ley de integración, sino también por su fin y consecuencia propia.

El orden, vale decir, según la definición agustiniana, "la disposición de cosas iguales y desiguales que atribuye a cada una su lugar propio" ⁽³⁶⁾, presupone una cosa: *la distinción* de los seres que entran en él. E incluye como establece el Aquinatense, otras tres: primera y segunda, la "razón de primero y de posterior"; tercera, la "razón del orden", por la cual éste recibe su especie. "... la razón de primero y de posterior, por donde por todos aquellos modos puede existir el orden entre algunos, según que alguien se diga primero que otro, por el tiempo y según todas las cosas por el estilo... en tercer lugar, incluye también la razón del orden por la que también el orden se comporta en su especie. De aquí que uno es el orden según el lugar, otro según la dignidad, otro según el origen, y así de los demás..." ⁽³⁷⁾.

Por consiguiente, todo orden comporta necesariamente tres cosas: primera, *jerarquía* entre las partes del orden; segunda, *solidaridad* entre las mismas; tercera *unidad de orden*, vale decir, unidad resultante de la refe-

(36) SAN AGUSTIN, *De Civitate Dei*, XIX, c. 13.

(37) *In Sent.*, dist. 20, a. 3.

rencia del todo a su fin, que es el principio según el cual se instaura el orden, en otras palabras, la razón del orden.

En efecto, existe en todo orden otros dos órdenes o relaciones, según aquel se considere desde el punto de vista de la causa eficiente que lo instaura o de la causa final que ésta se propone: el orden de las partes entre sí y el orden del todo a su fin. El primero es el que causa la disposición, o sea la colocación de las partes en sus *grados* respectivos. El segundo es el que causa la referencia del todo al fin, y con ello, la unidad de las partes y el gobierno o providencia de las mismas en el todo. "En las cosas puede considerarse un doble orden: uno, según salen de su principio; otro, según se ordenan a su fin. Por lo tanto, la disposición pertenece a aquel orden con el cual las cosas salen de su principio, puesto que se dice que algo se dispone en cuanto las cosas son colocadas en sus diversos grados... como el artífice coloca de diversas maneras las partes de su obra de arte... Pero la providencia importa aquel orden que se refiere al fin..." (38).

Ahora bien, si se tiene en cuenta que colocar en *grados* quiere decir *jerarquizar*, ya que como dice Santo Tomás "la razón misma de jerarquía requiere la diversidad de los órdenes" (39), y al mismo tiempo *solidarizar*, pues los grados están colocados en el todo, relacionados entre sí y al todo, *al que pertenecen*, se sigue que la comunidad política está estructurada según tres leyes arquitectónicas, derivadas de la de recíproca y proporcional integración: la ley de la *unidad de orden*, la ley de la *jerarquía*, y la ley de *solidaridad*.

Estas leyes arquitectónicas son propiamente estructurales, pues según ellas como puede apreciarse ya, se instaura el mismo ser de la comunidad política.

LA LEY Y EL SER DE UNIDAD DE ORDEN

"Pero como del fin del obrar se colige cualquier cosa que se halla en la obra, y el orden al fin está más próximo a él que el orden de las partes entre sí, y en cierto modo es su causa", como nos enseña Santo Tomás (40), debemos considerar a la ley de la unidad de orden como la más importante de la comunidad, ya que representando en ella ese "orden al fin", es a lo primero a que atiende el Bien Común, fin de la comunidad, y es como el medio inmediato por el cual ese bien se realiza en la comunidad. No debe extrañar, entonces, que cuando el Aquinatense

(38) "De Veritate", q. 5 art. 1 ad 9m.

(39) Ib. q. 108, art. 2.

(40) "De Veritate", loc. cit.

quiere manifestar lo que es una comunidad, como la civil o la familia, nos dice que es, como en el caso del ejército y la nave, lo que posee la sola unidad de orden, según la cual no es algo simplemente uno. Y por aquí podemos ver también la magnitud de importancia que el fin tiene en toda ciencia práctica que como la Política, estudia las operaciones de un ser dotado de aquella unidad.

¿Pero qué es la unidad de orden? "De tres maneras se constituye a algo en una cosa con dos o más: *primeramente*, con dos cosas íntegras que permanecen perfectas, lo cual no puede hacerse sino en aquellas cosas cuya forma es la composición, o *el orden*, o la figura; como cuando con muchas piedras unidas sin ningún orden, mediante la sola composición se hace un montón; y como cuando con piedras y maderas dispuestas según cierto orden, y también reducidas a cierta figura, se hace una casa... la unión es por modo de confusión cuando es sin orden, o *por modo de conmensuración* cuando es con un orden... La composición, o el orden o la figura no es una forma substancial, sino accidental... Con ellos no se hace una cosa absolutamente, sino relativa, puesto que muchas quedan en acto... La forma de los tales no es una naturaleza, sino más bien un arte como la forma de la casa... *En segundo lugar*, se hace a algo una cosa con las perfectas pero cambiadas, como con sus elementos se hace el cuerpo mixto... lo cual es por conmixtión... *En tercer lugar* se hace algo con algunas cosas no mezcladas o cambiadas, sino imperfectas, como con el alma y el cuerpo se hace el hombre..." (41).

SU CAUSA MATERIAL Y SU MODO

Desde el punto de vista de su *materia*, el ser uno con unidad de orden presenta la característica de tener partes que permanecen íntegras y perfectas, vale decir, en la posesión del propio acto que es su forma. Así, la comunidad política es un todo formado de hombres, que no pierden su calidad humana al ingresar en ella; de familias, de municipios, de estados profesionales, que quedan siempre en acto de su propia forma. Pero hay en esto algo más: si el orden presupone la *distinción* y sobre ella se construye, ésta tiene como fruto necesario la *disparidad*. Mas si el orden, como en el caso de la sociedad política, es *esencial*, vale decir, producido por causas tan intrínsecamente naturales como las señaladas al tratar de la integración recíproca y proporcional, y estriba, así, en la participación y comunión en el bien propio a la esencia del hombre, la vida virtuosa de la multitud ordenada a la vida contemplativa, razón por la cual el hombre pretende con él alcanzar los mayores bienes humanos,

(41) IIIa, q. 8, art. 1.

se sigue que aquella disparidad o desigualdad desempeña un tan importante papel en la disposición del orden que de ninguna manera puede ser apartada en la instauración de la comunidad.

La unidad de orden, nos dice Santo Tomás, se realiza "por modo de conmensuración". Mas esta conmensuración o *armonía* se efectúa entre los hombres por el medio de la *justicia*, ya que ella da a cada cual lo suyo y es así la satisfacción y cumplimiento de las exigencias de la naturaleza racional del hombre y de las que se derivan de la diversidad en el grado de bondad de cada hombre ⁽⁴²⁾. Por ello, la justicia es el modo propio del orden de la comunidad política, y es lo que la establece y conserva, no pudiendo existir de ningún modo la república sin ella, siendo absolutamente imposible gobernar un Estado y hacer que persevere en su grandeza sino obrando con rectitud y justicia, como nos recuerda San Agustín sobre Éscipión y Lelio. Más aún: el reconocimiento de la desigualdad de bondades entre los hombres, que se llama justicia de dignidad o distributiva, absolutamente necesaria a esta unidad de orden, colocada como está en el plano "esencial" o "natural".

SU CAUSA FORMAL

Respecto de la *forma* del ser uno con unidad de orden, ha de decirse, primeramente que es ese *orden mismo*; luego, que esa forma-orden no es sustancial sino *accidental*, ni es una naturaleza, es decir, un principio sustancial de operaciones sino sólo accidental.

Con ello, la ley de la unidad de orden nos muestra la entraña misma de la comunidad política, manifestando así su calidad de ley arquitectónica. Ley arquitectónica que es también *estructural*, puesto que el orden en que consiste la unidad, es la forma misma de la comunidad.

Podemos colegir por aquí cómo es esa forma, estableciendo la esencia de ese orden en que consiste. Sabemos, efectivamente, que el orden, no sólo por ser forma, sino también por ser el propio de la comunidad, ha de ser esencial, vale decir, realizado por algún camino ontológico para el hombre, "material" de aquélla. En efecto: los hombres se unen en la comunidad no para cualquier bien, sino para obtener el mejor bien humano, es decir, el bien que comunitariamente corresponda a su propia naturaleza racional, y que por ello es un "bien común", mejor y superior a todo lo singular, preeminente, universal y sobreabundante. Por ello la comunidad es *natural* al hombre y el hombre pone en ella todo lo que es y tiene ⁽⁴³⁾. Pero ese bien consiste esencialmente en la instauración de la vida virtuosa or-

(42) V. "La Justicia", cit. particularmente el proemio.

(43) I^a. II^ae. q. 96, art. 4.

denada a la contemplativa, en dos palabras, "la vida buena", como la llama el Aquinatense, o sea la vida que es "el bien" para la naturaleza humana, y no un bien cualquiera. Mas como el orden supone la distinción, y con ello la disparidad, que es como la desigualdad del mundo físico, que genera el movimiento hasta el equilibrio, y es fruto de la integración entre los hombres, que es adecuación y atracción, unificación y relaciones mutuas, esto es, corrientes o movimientos vitales de comunicación y participación de bienes entre aquellos, se sigue que la forma que constituye a la comunidad como tal, es la "*comuni3n o participaci3n en la vida humana*" (44). Y así como la justicia es el modo del orden, la *paz* es su resultado, porque esas corrientes o movimientos vitales entre los hombres que llamamos comuni3n o participaci3n, arrastrando consigo los bienes, y con ello adecuando y atrayendo, unificando y relacionando, nos llevan al equilibrio, como se dice en lo físico, o sea a la tranquilidad del orden o paz, como se llama en el mundo moral (45).

SU CAUSA FINAL. UNIDAD DE ORDEN Y BIEN COMUN

Por aquí se comprende la sabiduría del nombre con que Santo Tomás designa igualmente al Bien Común: "el bien común de la justicia y de la paz" (46) nombre que no resulta pues, de la preferencia caprichosa hacia dos virtudes, sino de la explicitaci3n del ser mismo "del bien más divino". La figura del espíritu griego ya lo había entendido así, y por ello designaban con la misma palabra, el juicio de la justicia y el orden de la comunidad política (47).

Todo ello nos señala cómo la ley de la unidad de orden está encaminada directamente a obtener el bien común bajo su aspecto de *perfección*, ya que ella tiende hacia la paz, que es la que da a los hombres el poder de contemplar la verdad, como expresa el Aquinatense (48), y la contemplaci3n de la verdad es lo que propiamente da su especie al fin último de la vida humana, es decir, lo hace perfecto.

Y por todo esto puede verse la íntima relaci3n que en la unidad de orden existe entre el fin, principio ordenador, y el orden de esa unidad, los que están como *contíguos*, razón por la cual pudo decir Santo Tomás en el lugar arriba citado, que el orden al fin está más próximo a él que el orden de las partes entre sí, y es como la causa de éste: No olvidemos que el Bien Común, fin y principio ordenador de la comunidad, es "el or-

(44) Es lo que dicen tanto Aristóteles como Santo Tomás en III Pol. lect. 7 n.º. 272.

(45) V. SAN AGUSTIN "De Civitate Dei", XIX, c. 11 a 14.

(46) Ia. IIae. q. 96, art. 3.

(47) I Pol. lect. 1, n.º. 22.

(48) X Eth. lect. 11 n.º. 2101.

den que se encuentra en la beatitud", y el orden de la comunidad es la comunión en la vida buena o beatitud, siendo, por consiguiente, este último el bien común *realizado*, o el medio inmediato de consumarlo. Con lo que venimos a parar a la distinción ya hecha de Bien Común en cuanto *intrínseco* y Bien Común en cuanto *primer principio* (49).

ONTOLOGIA DE LA COMUNIDAD

Pero es evidente que el orden, forma de la comunidad, por ser una comunión o participación de vida, consiste, desde el punto de mira ontológico, en *accidentes de relación*; en otras palabras, como afirma Santo Tomás, no en una forma substancial, sino accidental, no en una naturaleza sino en un principio accidental de operaciones. El ser de la comunidad no es una substancia, que sólo pertenece a esta categoría el hombre, que la forma. Es únicamente un accidente, un ser accidental mejor dicho, engarzado en el hombre.

Pero no por ello la comunidad política es menos *real* pues se le debe atribuir como "todo", vale decir, como tal comunidad, una operación, que es diferente de la operación de las partes, cosa que no se comprendería en una mera relación lógica y no real, que no es un accidente. Como sabemos, Santo Tomás funda en esto la especificidad de la Ciencia Política: "el todo posee cierta operación, que no es propia de alguna de las partes, sino del todo, por ejemplo, la lucha de todo el ejército. Y la tracción de la nave es la operación de la muchedumbre de los que la conducen... Mas no atañe a la misma ciencia considerar el todo que posee únicamente una unidad de orden, y las partes del mismo" (50). *Operatio sequitur esse*. La realidad de la comunidad política es algo que se infiere por la realidad de sus efectos y operaciones, materia en la cual no es necesario abundar, atenta su evidencia.

Este todo dotado de unidad de orden, nos dice el Aquinatense, no es un ser con unidad absoluta, sino relativa. Pero no por ello deja de formar un cuerpo, cuya forma según vimos, es el orden mismo, puesto que éste es lo que produce la unidad del ser múltiple, y con ello se alcanza un bien mayor, ya que el orden en el universo es siempre una perfección más noble que lo singular (51) y siendo, como dijimos, una parte del orden de ese universo, en el que tiene su ejemplar visible, es lo que Dios ha querido e intentado principalmente para el hombre. "En el orden político todos los hombres que pertenecen a una comunidad, se reputan como un solo cuerpo, y la

(49) V. cap. VII.

(50) I Eth. lect. 1 n.º 5.

(51) C. G., II c. 45.

entera comunidad como un solo hombre" (52). "Se llama un solo cuerpo, a manera de imitación (*similitudinarie*), una multitud ordenada hacia una sola cosa (*ordinata in unum*), según distintos actos u oficios" (53). Por otra parte, conocemos las numerosas veces que Santo Tomás compara al hombre en la comunidad a las partes en el todo, porque el hombre es parte en ese "todo", como lo veremos también bajo un tan importante aspecto al tratar, más abajo, de la ley arquitectónica de solidaridad.

Por su misma forma y naturaleza accidentales, este ser está dotado de un mínimo de entidad, digámoslo así. No obstante el ser de la comunidad no puede desaparecer, aunque desaparezca la *efectividad* del orden que de ella nace como cumplimiento de las exigencias de su ser.

Alterándose el orden esencial que refleja y cumple el orden del ser mismo de la comunidad, ésta se *violenta* profundamente, y desapareciendo aquel orden, la comunidad parece morir, y el hombre se convierte en animal feroz, como expresa Aristóteles, hasta porque "la injusticia es tanto más cruel, cuanto mayores armas posee, es decir, ayudas para ejecutar el mal" (54). Una buena y verdadera razón tenía pues Escipión cuando afirmaba que "*pueblo* no es cualquier congreso que compone la multitud, sino una junta asociada unánimemente y sujeta a unas mismas leyes y bien común... una junta compuesta de muchos, *unida con el consentimiento del derecho y la participación de la utilidad común... consentimiento en el derecho que quiere decir que sin justicia no se puede administrar, ni gobernar rectamente la república*" (55).

Sin embargo, aún así, el orden del ser mismo de la comunidad impone sus exigencias, y ésto no sólo en un sentido puramente teleológico. Los hombres reunidos, o si se quiere, unos cerca de los otros, necesariamente obran por un bien bajo la razón de fin, y esta necesidad psicológica, al par que las causas que los llevan a integrarse recíprocamente, hacen renacer constantemente la correspondencia, antes destruida, entre el orden del ser de la comunidad y sus exigencias y la conducta humana, aunque sea en parte. La total correspondencia dependerá, como dijimos más arriba, de dos potencias humanas: de la inteligencia y de la voluntad.

En efecto, en la consecución de aquel fin los hombres van sin cesar jerarquizándose, solidarizándose, y por último llegan por esa vía a construir una cierta unidad de orden. Pero como ese camino es de *reconstrucción*, precisamente por eso tendrá una importancia decisiva el sentido y contenido que den a la jerarquía y a la solidaridad: el modelo a recons-

(52) I^a. IIae. q. 81, art. 1.

(53) IIIa. q. 8, art. 4.

(54) I Pol. lect. 1, n^o. 22.

(55) Citado por San Agustín, "De Civitate Dei", II, c. 21; XIX, c. 21.

truirse permanecerá siendo siempre el orden del ser de la comunidad, y las exigencias de éste las leyes *arquitectónicas* para obtener una comunidad *humana*. Al igual que en la construcción de una casa en la que se pueden seguir innumerables modelos o ideas, pero en la que hay siempre ciertas reglas constantes y necesarias para obtener eso: una casa.

La comunidad humana es *esencial*, como hemos visto, ya que estriba en la participación y comunión en el bien propio a la esencia del hombre, la vida virtuosa ordenada a la contemplativa, y el bien común puede ser deseado sólo en confuso. Entonces, la apariencia de un orden esencial, su remedo por un orden aparente, es una violencia a la naturaleza humana, y con ello al no emplearse el modo eficaz de instaurar o reconstruir la unidad de orden satisfacción de ese orden esencial, en otros términos la justicia, no se llega al equilibrio de las fuerzas sociales, vale decir, a la paz, a la tranquilidad del orden, y de allí que el orden nuevo se resienta, se quiebre, puede llegar a desaparecer, y de esta manera la comunidad anda en continua zozobra, y como en un perpetuo morir y rehacerse, con la cosecha de todos los males que significa la carencia de una comunicación "humana", que salva al hombre.

Por ello, lo que salva el ser de la comunidad política "es la disciplina de las leyes rectamente establecidas" ⁽⁵⁶⁾.

LA LEY DE JERARQUIA Y GRADOS DISPARES

Pero como lo primero en la intención es lo último en la ejecución, y el orden de las partes entre sí, de donde resulta *la jerarquía*, es la obra propia de la causa eficiente, según hemos visto, se sigue que esa jerarquía es el medio necesario para llegar a la unidad de orden, medio inmediato desde el punto de vista de la causa final.

Toda unidad de orden requiere para su existencia una jerarquía entre las partes incluídas en el orden, puesto que lo propio de esa jerarquía es el lugar y *grado* que aquéllas ocupan en él, conforme al principio ordenador o fin común del todo y de las partes, sin los cuales no podría haber orden, sino sólo "la composición del montón", como dice el mismo Santo Tomás. La unidad de orden se obtiene por modo de conmesuración o armonía, y no por composición, coligación o mezcla, y el requisito de la armonía, como fácilmente se alcanza, en la posibilidad de *adaptación* entre las partes: "Cuando alguna cosa se compone de partes, es necesario, en primer lugar, *que estos puntos tengan algo común*: así, muchas piedras hacen una casa y todas las partes del universo tienen en común la natura-

(56) II Pol. lect. 5 n.º 129. Léase lo que Santo Tomás dice en este lugar, en III Pol. lect. 3, n.º 234 y en "De regno", l. c. 15 ("De regimine principum").

leza de la existencia. Por eso dice (Dionisio) que de la belleza no provienen sólo las naturalezas por las cuales las cosas subsisten en sí mismas, sino también la unión de todas esas naturalezas según las propiedades de cada una. En segundo lugar, es menester que las partes de un todo, *en esto mismo que tienen de diferentes, puedan adoptarse*; con las piedras y el cemento no se haría una casa si no se adoptaran, en cuanto pueden entrar en un mismo orden, y esto es lo que expresa con el término "adaptación" (57).

De aquí que la jerarquía requiera la disparidad, no solamente en los grados cuya mutua relación es que en ellos "unos sean purificados, iluminados y perfeccionados, y otros purifican, iluminan y perfeccionan" (58), sino también en las partes mismas colocadas en esos grados, ya que no podrían cumplir esas funciones sin una bondad diferente que les fuera propia.

LAS JERARQUÍAS NATURALES

Ahora bien, si todos los hombres, en cuanto pertenecen a una sola especie están colocados en una misma jerarquía (59), no obstante, como miembros de la comunidad política, ser dotado de unidad de orden, ocupan jerarquías diferentes basadas en los diferentes grados de bondad de cada hombre. En efecto, si el orden de la comunidad es un orden esencial, como hemos visto, también lo serán las jerarquías necesarias a esa disposición, por lo que la disparidad exigida por ellas ha de tomarse principalmente conforme al bien propio a la esencia del hombre: el bien de la inteligencia o vida virtuosa.

"Aunque los hombres sean iguales en su naturaleza, nos dice Santo Tomás, sin embargo, encuéntrase en ellos una desigualdad en cuanto por la Divina Providencia, algunos se ordenan a algo mayor, y otros a algo menor, según aquello que dice el Libro del Eclesiástico (c. 33, v. 11): "El Señor por su grande saber los distinguió; de ellos a unos bendijo y exaltó... y a otros maldijo y abatió" (60). Y la diferencia existente entre los hombres no sólo desde el punto de vista físico, sino también intelectual y psíquico, es algo que no debe mirarse como fruto de circunstancias fortuitas, sino como algo profundamente natural, y, por tanto, de raíz divina (61).

(57) SANTO TOMÁS, "In de divinis nominibus", c. 4 lect. 6.

(58) Ib. q. 108, art. 1. Es evidente que esta idea, expresada respecto de los ángeles, se aplica analógicamente a los grados de la jerarquía de una unidad de orden humana.

(59) Ibid. ad 3m.

(60) Ia. q. 113, art. 2 ad 2m.

(61) Sobre esta materia será necesario leer lo que Santo Tomás dice en lugares como Ia. q. 23, art. 5 ad 3m.; q. 96, art. 3; q. 96, art. 4; q. 47, art. 2 ad 1m.; q. 21, art. 1 ad 3m.

Así se comprende que tanto Aristóteles como Santo Tomás, establezcan que la virtud del gobernante debe ser la virtud del varón bueno, y que no se puede decir de nadie que sea buen magistrado si no es bueno por sus virtudes morales y prudente: es que la Política es cierta parte de la prudencia, y por ello el "político" o rector de la comunidad, es necesario que sea prudente, y, como consecuencia, varón bueno (III Pol., lect. 3, n.º 235).

La falta de acatamiento de las jerarquías naturales, produce los mismos efectos que el quebrantamiento de la unidad de orden, y por las mismas causas, pues faltar a aquellas significa en definitiva violar la ley de la unidad de orden para la cual la jerarquía es totalmente necesaria. "Así como en las acciones de un solo hombre, dice otra vez Santo Tomás, el desorden proviene de que la inteligencia sigue a la fuerza del sentido (*sensualis virtus*)... así también, en el régimen humano el desorden proviene de que alguien gobierna, no en razón de la preeminencia de su inteligencia, sino que o por la fuerza corporal usurpa para sí el señorío o porque alguien es puesto a la cabeza para regir en razón de una afección sensual; desorden que ni Salomón calla, quien dice: *"Hay otro mal que vi debajo del sol, que como por yerro sale de delante del príncipe: que un necio está puesto en alta dignidad"* (62). Y en otra parte dice: "Mas como sucede lo contrario (es decir, que los siervos gobiernan a los sabios), se sigue la perversión y el desorden en el mundo, según aquello de Salomón: *"Vi a siervos en caballos, y a príncipes andar sobre la tierra como esclavos"* (63).

La disparidad entre los hombres se da "para que la hermosura del orden resplandezca más entre ellos" (64), ocupando cada uno el lugar que le corresponde en virtud de un principio ordenador de valor ontológico. De lo contrario: "faltaría el bien del orden en la multitud humana, si algunos no fuesen gobernados por otros más sabios" (65).

JERARQUIAS Y LIBERTAD POLITICA

Esta verdad es particularmente importante en materia de libertad política, la que en los regímenes que la conceden, ya sea a algunos, ya a todos como en el caso de la democracia, por lo mismo que consiste en el poder de determinarse a sí mismo en lo referente a la comunidad política, es una verdadera *magistratura*, esto es, una jerarquía, pues en el régimen democrático, por ejemplo, la *politeuma* como la llama Aristóteles, o sea la "medida" o "imperio" de la república pertenece al pueblo, es decir, a todos.

De aquí que tratándose de libertad política, si se ha de atender a la

(62) C. G., III c. 81.

(63) I. Pol. lect. 1 n.º 10.

(64) Ia. q. 96, art. 3 ad 3m.

(65) Iª. q. 92, art. 1 ad 2m.

ley de jerarquías, y con ello a la unidad de orden y al Bien Común, se han de respetar las condiciones reales y naturales de los hombres; en otros términos, la libertad política sólo podrá concederse a los hombres *realmente* libres, o sea libres *de hecho*, lo que equivale decir, como se alcanza a poco que se medite, éticamente libres, única manera de serlo.

Tal es la manifiesta conclusión, en esta materia, de lo dicho hasta aquí. Y de ello resulta este principio, que como tal ha de tomarse desde luego formalmente más que materialmente, y que lo es y queda en pie a pesar de todas las dificultades que puedan surgir de su aplicación a los hombres en una época y en un país determinados. Para ello la Política es también *prudencia*.

Santo Tomás se expresa del siguiente modo al definir la libertad y el hombre libre, que lo son como se ve en función de la inteligencia, luz del hombre, y por ello, capacidad primera para el gobierno: "El hombre es libre al obrar cuando obra según la razón" ⁽⁶⁶⁾; "jóvenes libres se llaman a los que no están sujetos a los vicios y pasiones, poseyendo costumbres nobles, en la medida en que son aptos para las operaciones de las virtudes" ⁽⁶⁷⁾. En total consonancia con este pensamiento pudo, pues, escribir el P. Alvernia esto, que ha de considerarse del mismo Aquinatense: "se llama hombre libre al que por la virtud intelectual que en él existe, obra no recibiendo de otro la razón de su obrar, ni teniendo impedimento de parte de la materia, y que obra al fin que se le debe por su naturaleza propia" ⁽⁶⁸⁾; "la libertad es cierta virtud de la voluntad con una relación de orden a la inteligencia que la precede, y al fin que la sigue" ⁽⁶⁹⁾; "se denomina libertad a aquello por lo cual alguien puede por su propia voluntad, moverse a sí mismo, y al fin que se le ha establecido" ⁽⁷⁰⁾.

No puede ser otra la verdadera solución de este problema, pues la Ciencia Política es una ciencia práctica, y, por consiguiente, teleológica, donde lo que desempeña el papel de primer principio, el Bien Común, es algo esencial al hombre porque reflejo de la bondad de Dios y de su propia naturaleza, de la sabiduría divina y de su propia sabiduría racional.

No reconocer la ley de jerarquía es sólo dar al hombre poder "físico" y no moral o teleológico, y en el mundo físico lo que priva es la ley de las fuerzas. De este modo se quiebra la paz, fruto de la justicia, y entonces, el desequilibrio que se produce pone en evidencia el aspecto vindicatorio de la otra ley arquitectónica de la comunidad política, *la de solidaridad*:

(66) X Eth. lect. 9 n.º. 2074.

(67) Ibid. lect. 14 n.º. 2140.

(68) VII Pol. lect. 2.

(69) VII Pol. lect. 5.

(70) VII Pol. lect. 2. En IV Pol. lect. 2, se lee: "El hombre libre está bien dispuesto por naturaleza y se inclina a la virtud".

los hombres deudores o acreedores "in solidum" de las deudas o acreencias de la comunidad civil, han de pagar por sí mismos, en sus propios bienes, esta deuda de justicia, que es deuda de justicia divina, porque el Bien Común es lo más divino que hay entre aquéllos, lo que representa mejor y participa más entre los hombres de la divina bondad.

LA LEY DE LA SOLIDARIDAD

Esta *ley de solidaridad*, en que se manifiesta que los hombres en la comunidad son como un solo "cuerpo", son sus partes solidarias, expresa cierta comunión o comunicación existente entre la unidad del orden esencial, que llamamos paz, tranquilidad del orden, y la jerarquía de los grados de bondad. En efecto, la ley de jerarquía al prescribir el respeto de los grados esenciales de bondad, *lo hace para asegurar su comunicabilidad a todos*. El amor, como hemos visto, es la fuerza impulsiva de la integración entre los hombres, y, por otra parte, todo bien es "difusión por sí" hasta el punto que cuanto más perfecto es, se encuentra en mejor aptitud de ser comunicado (71).

Santo Tomás nos dice: "si un solo hombre tuviese sobre los otros una supereminencia de ciencia y justicia, *sería cosa inconveniente, a menos que éste resulte para la utilidad de los otros*, según aquello que se ha dicho (I Pet. c. 4, v. 10): "Comunique cada cual al prójimo la gracia, según que la recibió". De aquí que San Agustín dice que "los justos no mandan por la pasión del señorío, sino por el deber de servir" y "*esto prescribe el orden natural; así formó Dios al hombre*" (72).

Y con esta comunicabilidad de los grados se relacionan éstos entre sí, y de ello resulta la unidad de orden. De aquí que la ley de solidaridad exprese las corrientes vitales o comunicaciones que existen en la sociedad humana, por la que tanto los bienes como los males se participan entre los hombres.

(71) Ia. q. 108, art. 2 ad 2m.: "cada cosa se posee más perfectamente por aquél que puede comunicarla que por el que no puede; así es más perfectamente cálido lo que puede calentar que lo que no puede, y sabe más perfectamente quien puede enseñar que quien no puede. Y cuanto más perfectamente puede alguno comunicar un don, en tanto más perfecto grado se encuentra; así se halla en el más perfecto grado del magisterio quien puede enseñar la ciencia más alta". De estos principios sacamos también una importante consecuencia, totalmente conforme, por cierto, con toda la enseñanza del Aquinatense: el don de la "persona" es tanto más perfecto, cuanto el hombre más la comunica a los otros, poniéndola al servicio del Bien Común de todos. Así es éste el que rige y salva al hombre, y no al revés: "**es imposible**, dice Santo Tomás, que ningún hombre sea bueno, si no se halla perfectamente proporcionado al Bien Común" (Ia. IIae. q. 92, art. 1 ad 3m), "porque el bien propio no puede existir sin el Bien Común" (IIa., IIae. q. 47, art. 10 ad 2m.). ¡Y pensar que hay quienes pretenden fundar en Santo Tomás la propuesta preeminencia de la "persona humana" sobre el Bien Común!

(72) Ia. q. 92, art. 4.

Mas como los hombres son como las partes naturales del todo que es la comunidad política, y cualquier bien de la parte es ordenada al bien del todo, y la parte pertenece al todo y el bien de éste lo es también de la parte, se sigue que los hombres son acreedores "in solidum" de las glorias y beneficios de la comunidad, y deudores solidarios de sus deudas.

De donde resulta que la unidad del cuerpo de la comunidad, que es unidad de orden, y, por consiguiente, de fin o bien común, no puede ser indiferente de manera alguna al hombre. Esta ley, como viene a decir Santo Tomás al tratar de la vindicación, se da para *recomendar la unidad de la sociedad humana*.

MAGNIFICOS EJEMPLOS DE SANTO TOMAS

Santo Tomás nos ha dado claros ejemplos de la ley de solidaridad, al hablar explícitamente de ella a propósito del pecado original, y al tratar de la vindicación. Trascibimos sus palabras porque son dignas de atenta consideración.

En el último de los lugares citados, dice lo siguiente: "Un hombre nunca es castigado con pena espiritual por el pecado de otro, porque la pena espiritual pertenece al alma, según la cual se goza de libertad (est liber sui). Pero a veces se castiga a uno con pena temporal por el pecado de otro, por tres razones. En primer lugar, porque un hombre en el orden temporal (temporaliter) es cosa de otro, y así, en su pena se castiga también a este último: como los hijos según el cuerpo son cierta cosa del padre, y los siervos cierta cosa de los señores. En segundo lugar, en cuanto el pecado de uno va a parar a otro ya sea por imitación, como los hijos que imitan los pecados de los padres, y los siervos los pecados de los señores, para pecar con más audacia; ya sea a la manera de mérito, cuando los pecados de los súbditos merecen un prelado pecador, según aquello de Job (c. 34, v. 30): "*El es el que permite que entre a reinar un hipócrita, por causa de los pecados del pueblo*". De aquí también que por el pecado de David que contó al pueblo, fué castigado el de Israel como se expresa en II Reg. últ. Ya sea asimismo por algún consentimiento o disimulación, como cuando algunas veces también los buenos son castigados temporalmente al mismo tiempo que los malos, porque no redarguyeron sus pecados como dice San Agustín. En tercer lugar, *para recomendar la unidad de la sociedad humana*, por la cual uno debe ser solícito de que otro no peque; y para detestación del pecado, mientras la pena de uno redunda en todos, como si todos fuesen un solo cuerpo, como San Agustín dice del pecado de Achan. Mas lo que el Señor dice: "*Visitando los pecados de las padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación*", parece que atañe más a la misericordia que a la severidad; mientras no aplica la vindicta

inmediatamente, sino que espera hasta más tarde, para que por lo menos los descendientes se corrijan; pero creciendo la malicia de éstos, casi es necesario que la venganza sea aplicada" (73).

Respecto del pecado de origen expresa: "Todos los hombres que nacen de Adán pueden ser considerados como un solo hombre, en cuanto convienen en la naturaleza, que reciben del primer padre; según lo cual en el orden civil todos los hombres que pertenecen a una sola comunidad, se reputan como un solo cuerpo, y la entera comunidad como un solo hombre; así dice también Porfirio que "por la participación de la especie todos los hombres son un solo hombre". Así pues, de Adán se derivaron muchos hombres como los muchos miembros de un solo cuerpo. Mas los actos de un solo miembro corporal, por ejemplo, la mano, no es voluntario con voluntad de la misma mano, sino con la voluntad del alma, que primeramente mueve el miembro. De donde el homicidio que la mano comete, no se imputaría a pecado a la mano, si se la considerara por sí, como dividida del cuerpo; pero se le imputaría en cuanto es algo del hombre, que se mueve por el primer principio motor del hombre..." (74).

BENITO R. RAFFO MAGNASCO.
Catedrático en la Universidad Nacional
de La Plata.

(73) IIa. IIae. q. 108, art. 4 ad 1m.

(74) I^a. IIae. q. 81, art. 1.

LA RAZON Y LA FE

Credo ut intelligam

Daremos por supuesto, al iniciar estas meditaciones cuyo propósito es poner en la luz, de algún modo, el íntimo y viviente mecanismo que hace posible la presencia de la fe, en el corazón del creyente, sin violentar la vida pura y desasida de la inteligencia, que están a la vista del lector los horizontes propios de la filosofía según los diferentes objetos que la constituyen para el pensamiento clásico; objetos que, por su distinta estructura inteligible, determinan un distinto conocimiento filosófico, aunque tendido, diríamos, en una misma línea de sentido. Es decir, tendremos por actualmente cumplido el desarrollo de la abstracción, tal como aparece en la filosofía de Aristóteles —un poco como en germen— para incorporarse a la meditación cristiana con el *De Trinitate* de Boecio, y alcanzar su pleno desenvolvimiento en Santo Tomás y sus grandes comentaristas: sobre todo Cayetano y Juan de Santo Tomás. (Como también por actualmente demostrada la existencia de Dios y sus primeros atributos —los *praeambula fidei*).

Supuesta tal perspectiva quisiera proponer de inmediato, sin mayores esperas, la cuestión que mueve y conmueve toda esta problemática de la razón y la fe con sus inabarcables resonancias y proyecciones: la cuestión de la teología revelada. Porque, digamos, desde ahora, que la existencia de un problema en las relaciones de la razón y la fe, tiene su origen en un hecho: el hecho de la Revelación, —“escándalo para los judíos y locura para los gentiles”— como podríamos decir aplicando con cierta extensión las palabras del Apóstol. (I Cor. I, 23). Pues la fe a que nos referimos al plantear tal problema, no es lo que llamaríamos adhesión natural a, o expectación natural de, una *x* trascendente. No nos referimos aquí a un Dios en relación con el cual estaríamos, simple y trágicamente sin dudas, siguiendo los dictados de un oscuro apetito de objeto ilimitado. Ciertamente que todo hombre quiere su felicidad y bajo la razón de bien, entonces, en cuanto Dios es el último bien, todo hombre de modo claro o

confuso conoce a Dios. Pero el hecho de que yo vea llegar a alguien, sin saber distinguir quien es, no me autoriza a decir luego que conocía a Pedro, aunque fuera realmente Pedro quien llegaba. (S. Tomás - S. Th. I, q. 2 a. 1 ad 1). Ni nos referimos, tampoco, a ese confuso estado de religiosidad, como sublimación de la voluntad de poder, a veces, o como centro de dramáticas sollicitaciones en las que vive la desesperación, otras, y cuyas fuentes serían inabarcables: desamparo, resentimiento, orgullo, complejos raciales, poderío político, etc. Incluso el amor natural a Dios como primer principio del mundo, ese amor unitivo que ama la belleza, la justicia, el bien porque cree ver en ellas —justamente— la huella del Hacedor cuyo nombre aún no saben pronunciar los labios, y que suele alcanzar acentos de conmovedora sublimidad, no es ahora objeto de nuestras preocupaciones.

El problema de la razón y la fe es para nosotros, con precisión filosófica, un problema que desencadena sus dificultades en orden a la inteligencia, cuando pasamos a la esfera propia de la fe religiosa —de la fe como religación con Dios, en tanto esta religación está determinada por su palabra y por los contenidos explícitos e implícitos que esa palabra nos propone. El *credere Deo, credere Deum y credere in Deum* de Santo Tomás, establece con pulcritud semejante problemática pues se trata, aquí, precisamente, de una adhesión a Dios en cuanto existe, en cuanto testimonia y en cuanto, por tal testimonio, nos comunica los misterios de su naturaleza y de su gracia. Con el esclarecimiento de que, para Santo Tomás, incluso el “*credere Deum esse*”, que parecería convenir a la fe natural, como visto en la noción general de bien o en la noción también general de verdad, es ya, desde el punto de vista teológico “otra cosa” —un objeto captado por la fe teologal; en propiedad, una moción de la gracia, pues el infiel no adhiere a la existencia de Dios en las condiciones determinadas por la fe religiosa. (S. Th. II-II, q. 2, a. 2).

Indudablemente que, en el planteamiento mismo de esta cuestión, hay algunos problemas de delicada gravedad. Y los hay porque, vista la cosa desde la pura filosofía, (decimos pura en el sentido de filosofía naturalista, sin que esto importe ningún tipo de valoración, sea positiva o negativa), parecería que la Revelación violara el status propio de la inteligencia sollicitando una sumisión, un acatamiento, que la inteligencia no podría otorgar sino al precio de su esencia. Así, siendo lo distintivo de la inteligencia el intus-legere, el leer dentro de la cosa, aquí se pediría que, sin esa penetración, sin ese esclarecimiento, se abatiera la exigencia intelectual en la desnuda aceptación de un hecho que permanece fuera de su campo proporcionado, ajeno a sus posibilidades de asimilación.

Sin embargo, y sin caer con esto en la ingenuidad de afirmar que la Revelación completa el saber de la inteligencia en su propia línea, o en

su orden connatural de especificación, (lo que borraría las diferencias entre el mundo de la naturaleza y el mundo de la gracia), como tampoco considerando el problema de la subalternación de las ciencias que nos llevaría a otra cuestión, nos parecen necesarias algunas precisiones. Por lo pronto ésta: que por su propio desarrollo natural hay, en la inteligencia, una aspiración a otro tipo de saber. Tal vez no a "otro tipo" —pues la inteligencia no podría conocer "a priori" la heterogeneidad radical del saber que le será dado—, sino a un conocimiento que, venga de donde viniere, actualice lo que en el pensamiento natural va a quedar como incumplido, como trunco. No digamos que hay una tal aspiración actuando de modo eficaz, pero de todos modos la habría como expectación, como tendencia, como posibilidad —como apertura y disponibilidad quisiera decir, si se me perdonan las palabras. Con rigor: en el saber de orden metafísico, en el saber cumplido —actualmente cumplido— del orden metafísico con sus objetos, (supuesto el cumplimiento bien raro de tal saber), quedaría como un problema, o como un misterio, ya lo dijimos, cierta radical insuficiencia. Si la inteligencia, agotando las posibilidades de su búsqueda, encuentra el *primum ens*, la causa *sui*, no olvidemos que su última afirmación de carácter estrictamente proporcionado a su modo de conocimiento específico, concluye en la existencia de aquel ser, o en la predicación de unos atributos cuyo válido sentido, *quoad nos*, queda envuelto siempre en los velos de la analogía. Hemos dicho "concluye en la existencia de aquel ser". Y debemos agregar: Pero todo conocimiento de una existencia pide, solicita ser completado en conocimiento esencial. No sólo lo pide sino que, incluso, sería imposible de otra manera, como lo veremos en detalle.

Las cosas pueden proponerse más o menos así: A la cuestión que naturalmente puede contestar la inteligencia es a la cuestión *an sit* del ser absoluto. La otra cuestión, la del *quid sit*, queda permanentemente fuera de su campo proporcionado, ya que incluso las nociones que, en este sentido, aplicamos al ser absoluto, como nociones predicables, no responden a lo que llamamos, con Maritain, conocimiento dianoético, —conocimiento propio de la inteligencia humana en cuanto humana, es decir, conocimiento de esencias incorporadas o encarnadas en la materia—, sino conocimiento anoético, —conocimiento de analogía que en muy poca y lejana medida, sive para mostrarnos lo que la cosa es.

Sin embargo, nadie negará que el conocimiento del *an sit* lleva en su entraña no sólo la tendencia y la aspiración a completarse en conocimiento del *quid sit*, sino que, esto es lo más grave, un conocimiento existencial de tipo puro no sería posible si, de algún modo, no incoara un conocimiento referido a la esencia —aunque él mismo, el conocimiento, no fuera esencial.

Por eso decimos que hay en la inteligencia, naturalmente, cierta aspiración —si bien ineficaz— a otro tipo de saber; saber que sólo la Revelación podrá proporcionarle —diremos quemando etapas. Porque, en el orden natural, el conocimiento del *an sit* no se completa en un conocimiento del *quid sit*, ni puede completarse. Tanto que, sin hablar de las atribuciones negativas hechas por la inteligencia en relación con el ser absoluto, in-mortalidad, in-materialidad, in-mensidad, todas ellas frutos de una negación simple que mira a los seres naturales; y sin mencionar tampoco las nociones de primer motor, causa suprema, ser necesario, ser perfectísimo e inteligencia ordenadora que obtenemos de las cinco vías y que se refieren, no a la naturaleza del ser absoluto, visto en sí mismo, sino precisamente a la relación que guarda con las criaturas, incluso las nociones que corresponden en propiedad a Dios como la bondad, el ser, la verdad, la inteligencia, expresan sólo de modo muy imperfecto lo que Dios sea. Y esto por una razón fundamental: si bien tales nociones —perfecciones puras las llaman los teólogos— de sí mismas no tienen limitación alguna, resultan limitadas por nuestro modo de obtenerlas. Esto es, no las conocemos “en Dios”, no las vemos “en Dios” —lo que sería un conocimiento quiditativo, esencial— sino que las extraemos naturalmente de las criaturas y luego las atribuimos a Dios “como a su eminente principio” —*via eminentiae*. (S. Th. I, q. 13, a. 2 c.)—. Las conocemos, entonces, como indicando positivamente el *quid sit* de Dios, en tanto nociones trascendentes, incircunscriptivas en sí mismas, pero *quoad nos*, en cuanto a la inteligencia humana, circunscriptas a los objetos propios de esa inteligencia, finitos, delimitados, de los cuales las extrae.

Aquí, creo, se torna translúcido el sentido de las atribuciones que hacemos con respecto al ser absoluto, según el modo nocturno de la analogía. Es clásica, en teología, la distinción entre analogía de proporcionalidad propia y analogía de atribución. Por la primera expresamos que muchos analogados, muchos objetos o seres, coinciden en cierta semejanza proporcional con respecto a una noción —la noción de ser, por ejemplo— sin que esencialmente la posean en la misma forma. Así decimos que el ser del hombre es, con respecto al hombre, proporcionalmente lo mismo que lo que el ser de la planta es para la planta. Pero esencialmente, comparando los términos, la noción es diversa, pues ser, para el hombre es ser racional, y ser para la planta, es ser vegetativo. Esta diversidad que, sin embargo, señala cierta semejanza, puede visualizarse mejor, tal vez, si la comparamos con la atribución de una noción unívoca. Por ejemplo, la de animal. Si decimos que el hombre es animal y que el león también lo es, significamos un modo de ser que vale, con sus mismas notas, tanto para el hombre como para el león, pues en ambos casos lo que queremos decir es que se trata de una substancia corpórea,

viviente, sensitiva. En función de la corporeidad, de la vida y de la sensibilidad, efectivamente la noción dice lo mismo de ambos analogados, del hombre y del león. Pero si digo que ambos son, no señalo una noción que los identifica, sino en cierto grado, manteniendo, por el otro, las diferencias que les son propias; pues, repetimos, el ser del hombre es ser animal racional —aquí entra no sólo su género sino su diferencia— y el del león es ser animal irracional, (aquí la diferencia es meramente negativa, pero de todos modos especificadora).

La función de la idea de ser es la misma, significa que cada uno de los términos "es lo que él es", pero eso que cada uno es, es distinto en cada caso. Y por eso puedo, precisamente, decir que Dios también es. Proporcionalmente indico lo mismo que lo indicado en el caso del hombre. Dios es lo que El es, pero mientras el ser del hombre es un ser contraído por los límites precisos de la esencia, animal racional, que lo constituye, el ser de Dios —en cuanto es su mismo existir— se abre de modo infinito.

Ahora bien; es evidente que una atribución semejante no nos dice —de modo esencial— lo que es el ser de Dios. Nuestra inteligencia puede proyectar la noción, de hecho la proyecta, pero no puede captar lo que sea "ser infinito". El *quid sit*, señalado, sin dudas, positivamente indicado, permanece como desconocido para el hombre en cuanto se refiere a Dios por semejante modo de atribución.

Por la segunda, la analogía de atribución, nos referimos a la presencia en una causa —en un término— de las naciones que encontramos en los efectos. Así decimos que Dios es ser, que Dios es bien, etc. Hemos encontrado estas nociones en los efectos de Dios —sus creaturas— y las atribuimos a su causa como analogado supremo. Pero también aquí aparece la cuestión. ¿Qué proporción guardan las perfecciones de los seres finitos, con un ser infinito? Sabemos, por ejemplo, lo que es ser justo —lo que ser justo significa para el hombre; ¿qué quiere decir, esencialmente, esa justicia refiriéndose a Dios?—: "¡Oh profundidad de las riquezas de la Sabiduría y de la ciencia de Dios!, ¡cuán incomprensibles son sus juicios e impenetrables sus caminos!" (Rom. XI, 33). En todos los otros seres estas perfecciones son susceptibles de más o de menos pues no pertenecen a la esencia de las creaturas. En Dios nada es participado, nada es accidental, todo es actualidad, plenitud. (Por eso en la *venatio definitionis* que desplegamos en procura de Dios, su realidad trasciende, huye siempre, *subterfugit* —soslaya en secreto— el palpitante anhelo de toda inteligencia humana).

Lo que quisiera insinuar con esto es que no podemos conocer a Dios según su razón propia —no podemos conocer su esencia en cuanto tal— sino que la conocemos, analógica y obscuramente, en cuanto está representada en la perfección de las creaturas: "Dicendum quod essentiam Dei

in hac vita cognoscere non possumus secundum quod in se est, sed cognoscimus eam secundum quod repraesentatur in perfectionibus creaturarum. Et sic nomina a nobis imposita eam significant". (S. Th. I, q. 13, a. 2 ad 3). (Ver también C. Gent. L. I, q. 30 ss.).

No nos es posible, pues, conocer la esencia de Dios según es en sí misma y, sin embargo, dicha esencia es positivamente indicada por nuestra inteligencia en tanto, por la analogía, hacemos estas atribuciones con relación al ser divino. Dos cosas, por eso, nos parecen resultar de esta cuestión: es decir, de que conozcamos la existencia de Dios —en función de las cinco pruebas clásicas— y de que, simultáneamente, no nos sea posible precisar las características esenciales de tal existencia. Son las siguientes: Por un lado que si, absolutamente hablando, nada del *quid sit* de Dios nos fuera alcanzado por la inteligencia en su hacer natural, tampoco conseguiríamos certeza alguna en el plano existencial. Por el otro, que señalada, probada una existencia, el existir de algo, nuestra inteligencia tiende naturalmente a su conocimiento. Más, pide ese conocimiento.

En cuanto a la primera conclusión, la que dice que si absolutamente hablando nada del *quid sit* de Dios nos fuera alcanzado por la inteligencia, tampoco alcanzaríamos certeza alguna en el plano existencial, —y abundando en consideraciones—, parece que aquí, lo que llamamos la teología negativa adquiere su plena significación. (Nos referimos a la vía negationis como momento del plano teológico natural, no a las negaciones referidas a la vida mística. En este último caso ya no estamos en "vía" alguna, entendiendo vía como "camino para el conocimiento de", sino que el alma, sobrenaturalizada por la gracia, alquiere un exceso de conocimiento intuitivo que por su sobreabundancia sólo puede mencionarse por medio de negaciones). Precisamente la teología negativa trabaja con la idea de un saber que se perfila y adquiere su consistencia en la agudeza y profundidad misma del no saber. Y, sin embargo, la misma negación se fundamenta en ideas afirmativas — aunque no actuales, implícitas. Si de algún modo no sospecháramos lo que Dios es, tampoco podríamos señalar lo que no es. Santo Tomás lo dice con su justeza característica: "La inteligencia de la negación siempre se funda sobre alguna afirmación; lo que aparece evidente pues todo lo negativo se prueba por lo afirmativo. De donde, a menos que la inteligencia humana conozca algo de Dios afirmativamente, nada podrá negar del mismo Dios". (De Potentia q. 7 a. 5 c.). (También toda la q. 3 de la Prima Pars en la Summa).

Incluso para el Pseudo Dionisio, así, Dios va a quedar como el remanente inalcanzable que de algún modo vamos precisando en la medida que nuestras negaciones nos impiden el error afirmando su trascendencia frente a todos los bienes finitos. O en la medida en que ya ni negamos ni afirmamos, pues toda mención, referida al mundo de los seres

finitos es radicalmente imperfecta para señalar a Aquél que está despojado de cualquier atributo (que sea propio de la finitud) y que se sitúa más allá —infinitamente más allá— de todo lo que hay. (*Le Theologie mystique*, c. 5; edic. Gandillac, Aubier, p. 183/184).

Pero hay más. Llevada la cuestión a sus últimas posibilidades podríamos decir que cualquier realidad, para de alguna manera ser conocida en el hecho de su existir, debe, por lo menos, ser puesta como sujeto del cual se afirma luego, o se reconoce luego, la existencia. Si no hay una tal posición como sujeto —y esa posición es la posición de la realidad en cuanto esencia— no podemos pasar a la afirmación existencial. Incluso si llegamos a poner como sujeto el Existir puro, sería entonces puesto esencialmente. (Por eso dicen, ciertos lógicos, que aún en la primera operación del espíritu hay siempre una incoación del juicio). Claro que este “poner el sujeto” puede ignorar su característica especificadora, pero eso no hace a la cuestión planteada. (Anotamos, de paso, que aquí está el *quid* del principio de identidad en el cual no ven —incluso algunos realistas— sino una tautología).

Y en cuanto a la segunda conclusión nos parece que, después de estas consideraciones, aparece evidente. Decíamos que probada una existencia, por nociones que pueden ser más o menos apropiadas, incluso las puramente negativas, nuestra inteligencia quiere pasar siempre más adelante del plano del *an sit*, al plano del *quid sit*. Quiere, cada vez más, penetrar en la esencia que la constituye. Precisamente por eso inteligencia —intellectus— significa leer dentro. Estamos, con las nociones negativas o analógicas, rodeando el ser de la cosa, laboriosamente acercándonos a su centro especificador —pero nos falta penetrar en su intimidad, verlo “en sí”, “esencialmente”, para que la facultad, la capacidad, quede colmada incluso en la propia línea de su desenvolvimiento.

En la inteligencia, pues, por su estructura misma habría, supuesto el curriculum natural de su saber, un déficit, un vacío hacia el cual se tendería su última aspiración: la aspiración que quiere conocer, de modo preciso, el *quid sit* de un objeto que sólo en cuanto *an sit* alcanza en su desenvolvimiento natural. (No es cuestión, aquí, señalar que, incluso como conocimiento esencial, tampoco la Revelación satisfará plenamente ese anhelo, ya que un conocimiento quiditativo de Dios está reservado a la visión inmediata de los bienaventurados).

Habría esa aspiración, ineficaz sin duda, pero también algo más. Sabemos que todo conocimiento que la inteligencia adquiere de Dios en el orden natural es un conocimiento *sub ratione entis es primi entis*. De aquí no podríamos pasar porque lo que pasa de aquí está reservado al mundo de la gracia, no de la naturaleza. Pero incluso, y esto en la más pura teología dogmática, hay aún, para el plano de la gracia, algo “nuestro”; la

facultad o potencia obediencial de la inteligencia ante el primer ser, creador del mundo de la gracia pero creador, también, del mundo de la naturaleza. Por esta aptitud, precisamente, la Revelación no viola el status de la inteligencia, sino que le comunica algo que la inteligencia no alcanzaría por sí misma. Diríamos que la enriquece, elevándola a un orden de ejercicio infinitamente superior al que por sus virtudes activas le está abierto en el orden natural. (S. Th.: "De virtutibus in communi". A. 10 ad. 2: *Ad secundum dicendum quod natura providit homini in necessariis secundum suam virtutem; unde respectu eorum quae facultatem naturae non excedunt, habet homo a natura non solum principia receptiva, sed etiam principia activa; respectu autem eorum quae facultatem naturae excedunt, habet homo a natura aptitudinem ad recipiendum*").

Podríamos decir, por eso, con Maritain, que en el plano del conocimiento natural el mundo nos habla de Dios: *Coeli enarrant gloriam Dei*. Ps. 18,12. Si delicadamente nos ponemos en vigilia, una serie de hilos indicadores, una serie de voces, un cántico intelectual que brota en los surtidores más hondos de la inteligencia —y por eso, también, en sus primeros principios— señala a lo lejos. Somos llevados aquí por las estrellas como los hombres que vinieron de Oriente en busca de un Niño. Pero en el plano de la gracia las cosas ocurren de diverso modo —no para violentar sino, precisamente, para dar un sentido total a las cosas; aquí es el Niño mismo quien habla a las estrellas— y a las inteligencias que andan entre tinieblas buscando sus luces. No es el mundo quien habla de Dios, sino Dios quien se inclina sobre el mundo para decir su palabra. Claro que es necesario, para oír esa palabra, que El mismo haya puesto en nosotros la semilla teológica de la fe, pero también es necesario que la inteligencia, por su estructura, sea proporcionable a la palabra divina. La inteligencia es, ahora, llamada, decimos. Y llamada con su nombre propio: "Si vosotros perseveráreis en mi palabra, verdaderamente seréis mis discípulos. Y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres". (Juan, VIII, 31-32).

De aquí que, en cuanto llamada a la verdad, la fe no puede resultar un impedimento para la inteligencia sino, en nuestra condición de viadores —peregrinos— un auxilio: *Credo ut intelligam* — seguimos diciendo mientras perseveramos en nuestra fe y amamos nuestra inteligencia.

Por eso que, para nosotros, la gracia no destruye, perfecciona la naturaleza. En verdad transforma, informa, otorga un nuevo poder, una nueva potencia que sobrenaturaliza. El llamado es, así, incluido en la dinámica misma de la inteligencia, en el minucioso misterio de su última vida interior, pero para ello es necesario que esa inteligencia se vuelva plástica y tierna hasta la muerte. Entonces será "más que sí misma" y se elevará a un plano de comprensión que si bien no contradice su status natural, de todos modos lo trasciende.

Es difícil sugerir esta dialéctica de la naturaleza y de la gracia, pero pensamos que es la verdad. Insinuamos que desde la inteligencia, despierta para el hacer metafísico, hay una marcha, una como penetración que irrumpa a través de las cosas, que en las cosas ve su objeto y pulcramente trabaja por descarnarlo — propiamente trabaja por descubrirlo; el objeto está cubierto y velado, habla a la inteligencia desde la media luz del plano sensible; en el plano sensible duerme su esperanzado sueño de luz y se entrega, quiere entregarse porque su destino es también el destino del don, si bien del don natural.

Cierto que para una consideración semejante hay un lugar común en el pensamiento profano. Este lugar común dice siempre, con distintas palabras cada vez, que, en el fondo, nuestra tendencia hacia un cumplimiento semejante es la simple e inconsciente proyección de una esperanza. La observación es justa, pero lo es en su contexto inteligible. Porque de todas maneras nuestra inteligencia está abierta al ser, porque de todas maneras el ser en cuanto ser es su objeto último en cuanto inteligencia, hay una continua proposición de otra cosa: un bien. Sí, proposición; la inteligencia pro-pone; pone por adelantado ante la voluntad el campo de un bien que teniendo los mismos límites del ser en cuanto ser, propiamente no tiene tales límites. Claro que este apetito de la voluntad, la voluntad que sueña con el bien, no es la esperanza en cuanto virtud teologal. Pero también un apetito semejante sugiere la capacidad obediencial, la disposición próxima de la voluntad para ser sobrenaturalizada por la *otra* esperanza — por la esperanza que ya no es la de un bien indeterminado, que ya no tiende a él como a un oscuro objeto del orden natural, sino que sabe su nombre y habita, cuando habita, no sólo en la naturaleza, sino en algo más: en la definitiva dulzura del corazón en gracia.

Pero antes de que habite en nosotros la *spes de Deo*, hay una apertura de la inteligencia y un apetito de la voluntad, hemos dicho que, son, precisamente, las disposiciones de cierta facultad que espera y vive desde ya, siempre, en una más que sí misma — si bien lacerada de radical insuficiencia. Ella es actualizada, luego; puesta en la luz por un hecho que nos hace cruzar toda frontera; realmente la frontera ante la cual está como detenida la razón. Quisiera precisarlo: enriquecida por sucesivas aproximaciones la inteligencia posee su objeto: el ser y los atributos trascendentales del ser. Pero el ser que así posee no es sino un ser extraído, cuya plenitud se conquista *en* y *por* la inteligencia. Sin embargo, la inteligencia, comprende que un ser así, un ser que late en toda cosa como su núcleo constitutivo, pero cuya última razón no se agota en la cosa, inexorablemente la remonta a cierta esfera de presencia. Mejor, hay el ser, en toda cosa, y por el ser la conciencia de que tal ser es un ser relativo y recibido; un ser contraído, empequeñecido y vivificador, sin em-

bargo, de la cosa que por él se manifiesta; pero todo ser recibido e insuficiente conduce a una entrevista plenitud.

Cierto que la inteligencia puede aún. No mucho más, pero puede. Partiendo de una tal insuficiencia avanza y concluye en el reconocimiento del ser absoluto. El ser absoluto, cuando se han desplegado las posibilidades demostrativas de la inteligencia es, *ahora mismo*, fundamento de la realidad. La entera estructura del mundo y sus misterios, la multiforme presencia de ser que corre y se expande desde las estrellas y sus ríos hasta los canteros con sus flores — y la inteligencia aún, la que esto mismo piensa y ahora afirma o busca mientras nuestro corazón aprende a deletrear el sí que le proponen las cosas; todo, la filosofía y tú, lector, queda en este instante eterno — en cada instante — prendido de una eternidad que le impide su disolución, su aniquilación, su precipitación en lo que no es. "Porque en El vivimos, nos movemos y somos" (Ac. XVII, 28).

Y no es eso todo; en el orden de la posibilidad esencial, no en el de su ejercicio real, la inteligencia podría haber conquistado el más alto y evidente secreto del ser: su nombre intelectualmente conmovedor: Yo soy el que soy. La inteligencia pudo concluir que el ser contraído en las cosas se abría en una infinita plenitud; pudo concluir que el ser recibido en algo y por eso limitado, en cuanto no recibido, en cuanto ser puro, carecía de límites que restringieran su valor existencial. Pero, de hecho, la inteligencia no lo hizo. También este nombre fué dicho a la fe, y fué necesario que la inteligencia lo recibiera de la fe — que incluso esta alta bandera nos fuera cedida, otorgada por la gracia como don.

Ahora bien; la situación es, por cierto, dramática. En la máxima altitud de una visión de la vida no ayudada por la gracia, la inteligencia pudo detenerse para siempre o ensayar vías clausuradas para el encuentro con el ser que aparecía en el límite de su camino. (Plotino). Pero el ser mismo, y ahora el ser no es ya objeto de una inquisición, sino sujeto de un agere, quiebra la frontera y abate todo límite. Nosotros sabíamos y sabemos de Dios — sabemos que la noción de ser, entrevista en la luz de la inteligencia natural, sólo se cumple, cierra sus posibilidades, (abriéndolas al infinito) en la realidad de un acto que es acto de ser. Pero nada más. Claro, y nada menos. Lo demás será obra de la gracia. Pero en función de ese nada menos — y como prueba de que la Palabra de Dios no contradice el status de la inteligencia — yo quisiera insinuar que entendida con pulcritud esa vida de la inteligencia, todo pensamiento metafísico es como una oración. Porque todo pensamiento metafísico es como una búsqueda centralizadora que quiere mirar, y no mirar cualquier cosa, sino una: aquélla donde la inteligencia va a comprender el sentido de todo.

Sin plantear aquí la *quaestio juris*, que desataría muchas cosas, creo que la *quaestio facti* confirma una afirmación semejante. Lo cierto es que,

tanto en el curriculum histórico, como en el curriculum personal, de pronto nos hemos encontrado con que, de algún modo, estábamos orando, pidiendo algo del ser: su manifestación, su viva presencia. El ser que era una incommovible, una envuelta realidad desconocida; el ser que se velaba, desvelándose en la analogía, es llamado, requerido, perdón, *amado* por el hombre desde los más oscuros entretelones del tiempo. Claro, con un amor cuyas raíces definitivas permanecen en el ser mismo. Para el orden de la gracia en el Ser autor de la primera promesa; para el orden de la naturaleza en el Bien al que constitutivamente tienden nuestros corazones. Dialéctica del amor y del fin, para la cual hay una delicada y significativa cita que quisiera recordar: "Omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem, ex aliquo amore". (S. Th. I-II, q. 28, a. 6 c.).

Y es ahora, en la plena oración de los tiempos cuando irrumpe, penetrando y rasgando todo límite, la palabra del ser. No hay un empinamiento de la inteligencia para hacerlo posible; no hay un ir activo desenvolviéndose en ascensos y penetraciones infinitas, sino un descenso, un salir el Ser de sí mismo, en la abundancia de su misericordia, para levantar la inteligencia que clama y espera. Y más, un descender hacia la inteligencia y un vivir en la inteligencia, sobrenaturalizándola, para que ésta pueda vencer su imposibilidad — pueda adherirse al Ser, y creerle, y esperar, amándolo: "Si alguno me ama guardará mi Palabra y mi Padre le amará y vendremos a él y en él estableceremos nuestra morada". (Juan XIV, 23).

De esta manera, pues, y muy deficientemente, por cierto, habríamos querido determinar cómo la irrupción de un mensaje que se propone desde fuera a la inteligencia no viola las exigencias más profundas de su constitución, sino que, precisamente, las atiende en su más alto sentido. La Teología así, siguiendo una venerable tradición y aun un dogma, no sería juxtapuesta a la inteligencia — mejor, sería el grano que germinando conseguiría su florecimiento. Por otra parte se adecuaría esta concepción no sólo, en el orden dogmático, con el infalible magisterio de la Iglesia, sino que intentaría resolverse, en el orden filosófico, dentro de un pensamiento que, sino propuesto por ella como de fe, es recomendado ininterrumpida y progresivamente a sus hijos como el mejor camino para un conocimiento cada vez más profundo de la verdad: el pensamiento de Santo Tomás.

MANUEL GONZALO CASAS,
Profesor en la Universidad de Tucumán.

LA FINALIDAD DE LA CREATURA INTELECTUAL (*)

La fe cristiana nos enseña claramente que el fin del hombre y del ángel, y, en algún sentido (que luego se dirá), de la creación entera, es la visión intuitiva de Dios. Nos enseña también, muy precisamente, que para alcanzar este fin, la creatura intelectual no se basta a sí misma y tiene absoluta necesidad de un especial auxilio divino, que se llama gracia.

Pero esta misma condición extraña, según la cual el espíritu parece estar ordenado a un fin que lo supera esencialmente, abre camino a una objeción capital, propuesta ya en la Suma (I-II, 109, 6, ad 3): ¿es posible que la creatura espiritual esté ordenada por naturaleza a un fin que la naturaleza misma no le permite alcanzar?

A esta pregunta se puede responder de dos maneras: una, la más segura, consiste en rechazar el supuesto y sostener, por tanto, con la mayoría de los teólogos tomistas, que la esencial impotencia respecto de la asecución del fin es signo cierto de su supernaturalidad. La otra, la que aquí querríamos estudiar, admite, por el contrario, los dos términos de la aparente contradicción, y busca demostrar que al fin esencialmente sobrenatural "quoad assequi", la creatura puede estar naturalmente ordenada. Es la teoría que se podría llamar, con una denominación moderna, del *desequilibrio constitucional*. Dedicamos las páginas siguientes a su examen y crítica, sobre todo en lo que toca a su relación con la doctrina del Doctor Angélico.

La teoría recién apuntada remonta nada menos que al Opus Oxoniense de Escoto, el cual la estampó de pasada en el Prólogo para explicar cómo Dios era fin *natural* del espíritu, si no podía ser *naturalmente* conocido como tal ⁽¹⁾. Luego, la tradición escotista conservó y transmitió celosamente esta herencia del Maestro, acentuando quizá poco a poco su importancia

(*) Del libro "*La posibilidad de la natura pura; historia y teología*", tesis doctoral aprobada por la Facultad de Sagrada Teología del Pontificio Instituto Angélico de Roma, en curso de publicación.

(1) In Ium. Sent. qu. 1 Prol.: "concedo Deum esse finem naturalem hominis, licet non naturaliter adipiscendum sed supernaturaliter".

dentro del sistema, La vemos aflorar también de cuando en cuando en los teólogos tomistas más contaminados de escotismo (como Soto ⁽²⁾) o menos rigurosamente intelectuales (como Contenson ⁽³⁾). A la larga, se la encuentra en los Agustinos del s. XVII y XVIII, los cuales pensaban disimular con esto su apartamiento de la tradición y darse una segura ejecutoria teológica. Elegimos, por tanto, para precisar de algún modo la posición que sometemos a examen, la clara fórmula de Berti ⁽⁴⁾, tomada en parte de Mastrio: "*nihil derogatur creaturae rationalis perfectionis, quod tendat naturali pondere et instinctu in finem, ad quem nequit naturae viribus pervenire, quum potius in hoc conditio creaturae intellectualis praeceat rebus aliis, quod ordinetur ad perfectionem maiorem illâ, ad quam viribus propriis pertingere potest*" ⁽⁵⁾. Conforme a lo cual, la razón propia y precisa de la excelencia de la creatura racional, sería el hecho de su ordenación a un fin que excede sus fuerzas naturales. Y por lo mismo, la condición de la "imagen de Dios" no puede reducirse a la condición común de la "natura adspectabilis" de la cual sola valdría los axiomas corrientes sobre la finali-

⁽²⁾ De natura et gratia, Venetiis 1584, l. 1 c. III, p. 15: "Profecto ita censeo, quod finis ille (la visión beatífica) simpliciter sit nobis naturalis. Neque definierim finem naturalem esse illum, quem possumus naturaliter assequi, sed illum quem appetimus naturaliter...". Luego dice (p. 16) "magis exinde effulgere celsitudinem humanae naturae" en esta condición de desequilibrio; pero olvida lo dicho en p. 13: "*Miraculum enim esset, quod facultas adesset naturalis rebus caeteris tam inanimis quam animantibus obtinendi suos ipsorum fines et tamen dignissimo animalium homini non supplerent a natura sua vires ut certo in moribus praescripto fine quandoque potiretur*"; donde el hombre vuelve a entrar en el cuadro de las "cosas naturales".

⁽³⁾ Theologia mentis et cordis, Lugduni 1687, t. 1, l. VIII, diss. 1, cap. 1, spec. II, p. 204: "licet Deus, ut in se est visus, sit finis noster naturalis, non est tamen eius consequutio et adeptio naturalis; sed eminentia illius petit ut ipsum nonnisi auxilio gratiae et meritis supernaturalibus assequamur. Vide M. Soto in 4, dist. 49, art. 1, concl. 1^a".

⁽⁴⁾ Aug. Syst. Vind. diss. 2, c. 1, et VI, n. 2 (ed. cit. t. 8, p. 420).

⁽⁵⁾ El R. P. Lubac, Surnaturel, Aubier, París 1946, p. 113 sgg., acepta sin vacilar la teoría del fin único del hombre "naturalis quoad appetitionem, supernaturalis quoad assecutionem", como doctrina segura, no sólo de los teólogos citados y de Escoto, sino del mismo Santo Tomás y de toda la tradición. Los comentadores clásicos (Javellus, Köllin, Cayetano) la habrían contradicho por "oposición sistemática" (p. 108, n. 3). El R. P. es libre de elegir este camino, si le place, pero no es libre de embarcar a Santo Tomás en él, sin tomarse el previo trabajo de examinar con atención sus textos, lo cual no nos parece que haya hecho, al menos con relación a este punto. Indicaremos de pasada sus objeciones y trataremos de responder a las suyas.

dad ⁽⁶⁾. Hay una cuestión metafísica de primer orden implicada aquí. A primera vista, se diría que la razón asignada subraya la *miseria* de la creatura intelectual, y no precisamente su grandeza. Sin embargo, de la otra parte se nos dice lo contrario.

¿Qué decía Santo Tomás? Un texto suyo —q. 5 de Malo, art. 1— ha podido parecer no solo favorable, sino decisivo a los defensores de la sentencia que impugnamos ⁽⁷⁾. Examinémoslo de cerca para ver qué se puede sacar de él.

El problema propuesto es la conveniencia de la privación de la visión de Dios como pena del pecado de origen. El *hecho* de la privación penal lo supone Santo Tomás justamente, y como hace de ordinario, resuelve el problema tradicional en dos líneas al exponer el argumento *sed contra*. Se trata, pues, de la conveniencia de la pena. E, inesperadamente, al comenzar su solución, nos brinda Santo Tomás un largo párrafo en el cual describe y juzga las condiciones de excelencia de la creatura respecto de su fin. Es el párrafo cuya interpretación se discute.

En primer término, resulta extraño encontrar aquí semejante doctrina. ¿Qué relación guarda con el problema en sí y con lo que sigue? Por que, evidentemente, el Autor se apoya en esto para pronunciar su conclusión. ¿Se trata, como afirma el adversario, de un principio solemne y constante, en el cual propondría Santo Tomás su opinión sobre el fin de la creatura racional? Creo que este sentido cae más bien fuera del contexto. Enseguida se va a hablar de la multitud de auxilios “supernaturales” que son necesarios a la creatura para alcanzar su fin último. ¿No respondería aquí Santo Tomás a una objeción tácita que se puede plantear a su doctrina, como si la necesidad de los auxilios disminuyera la dignidad de la creatura racional? Para explicar su conclusión tenía que hablar necesariamente y detalladamente de auxilios. Era natural que comenzara por demostrar que no empañan la nobleza del espíritu creado.

(6) H. de Lubac, op. cit., p. 117-118: “là où Aristote pouvait voir une analogie, la philosophie chrétienne, elle, voyait avant tout un contraste. A ses yeux, l'esprit, *mens*, n'était point soumis aux mêmes lois que les corps, l'image de Dieu ne pouvait être assimilée aux êtres sans raison”.

(7) cf. 1a. 2ae, 5, 5, ad 2: “nobilior conditionis est natura quae potest consequi perfectum bonum, licet indigeat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quam natura quae non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quoddam bonum imperfectum, licet ad consecutionem eius non indigeat exteriori auxilio, *ut Philosophus dicit*: sicut melius et dispositus ad sanitatem qui potest consequi perfectam sanitatem, licet hoc sit per auxilium medicinae, quam qui solum potest consequi quandam imperfectam sanitatem, sine medicinae auxilio. Et ideo creatura rationalis quae potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc divino auxilio, est perfectior quam creatura irrationalis, quae huiusmodi boni non est capax, sed quoddam bonum imperfectum consequitur virtute suae naturae”. Donde se ve que el famoso principio es pura herencia aristotélica, cf. *Eth. Nic.* 1. 3, c. 3.

Así, a modo de tesis, afirma Santo Tomás, que "cum ad perfectionem alicuius rei duo pertinere videantur: quorum primum est quod sit *capax* alicuius boni magni, vel actu habeat illud; aliud vero est quod exteriori auxilio indigeat in multis vel in paucis", de ambas condiciones, la primera vale más que la segunda. Y según esto, mejor dispuesto se dice el cuerpo de un enfermo si con mucho aparato de remedio puede conseguir salud perfecta, que si con poco, escasa. (La perfección suma está, desde luego, en la unión de las dos condiciones: Dios).

Pues bien, Santo Tomás dijo *capaz*, no *positivamente ordenada*. Nadie duda que la grandeza radical de la creatura intelectual está en su *capacidad* de ver a Dios; pero de ahí a afirmar que su excelencia propia consiste en la *ordenación* a un fin inasequible por sus propias fuerzas hay un abismo. Ni Santo Tomás quiso decir nada de esto. Si se pregunta, en efecto, en la hipótesis de la pasividad, cómo se salva la primacía de una creatura que necesita ser "arrojada" a su fin, como una saeta al blanco ⁽⁸⁾, no cabe responder sino con la distinción del *de Malo*. Tal creatura prima todavía sobre las otras porque es *capaz* de un bien inmenso, del cual no son ellas capaces, bien que para conseguirlo, haya menester de auxilio ⁽⁹⁾. Y esto último, en cuanto tal, no es una condición de excelencia. Santo Tomás no dijo que el que carecía de medios superaba al que los tenía, sino que, de dos elementos propios de la perfección, uno importaba más que el otro. De modo que existiendo aquél, éste no implica minusvalía. La condición que vale es la *capacidad* del bien supremo ⁽¹⁰⁾; la necesidad de auxilios no la empaña, (al menos no la anula), pero tampoco le confiere una especial grandeza. La perfección suma se encuentra en la unión de ambas condiciones. La falta de una es siempre un defecto, aunque puede no ser el peor.

Este es, nos parece, el sentido exacto de las palabras del texto. Como se ve, a la tesis contraria no ofrecen el menor apoyo. Para ofrecerlo, tendrían que poner en el mismo plano ambos elementos de primacía y donde

⁽⁸⁾ 1, 23, 1: "Ad illud autem ad quod non potest aliquid virtute suae naturae pervenire, oportet quod ad alio transmittatur, sicut sagitta a sagittante transmittitur ad signum".

⁽⁹⁾ "Creatura ergo rationalis in hoc proeeminet omni creaturae, quod capax est summi boni per divinam fruitionem et visionem, licet ad hoc consequendum naturae propriae principia non sufficiant, sed ad hoc indigeat auxilio divinae gratiae" (De Malo, l. c.).

⁽¹⁰⁾ Subrayamos esta palabra porque es la clave del texto. Todo se falsea si se insiste en leer, en su lugar, *ordenación positiva o naturalis ordo* (cf. Berti, ubi supra). Porque entonces ya no le queda vía a Santo Tomás para defender la excelencia del espíritu: ¿cuál es la excelencia de un ser que *debiendo* poder no puede? El sentido común califica esta condición de *miserable*.

se lee un *licet* (que suena a disculpa) ver un *et* ⁽¹¹⁾. La creatura racional "in hoc praeminet... quod capax est summi boni per divinam visionem et fruitionem, *licet* ad hoc consequendum naturae propriae principia non sufficiant". Además, el sentido de la pura pasividad nos parece garantido por las resp. ad 13 y ad 15 expuestas más arriba.

Esto por la parte negativa. Por la parte positiva, o sea, el pensamiento real de Santo Tomás en la cuestión del fin, ya insinuamos alguna cosa a propósito del texto del Comp. Theol., c. 104. No es difícil proponer varios otros lugares muy explícitos. Y como se pretende que Santo Tomás hace aquí una excepción a favor de la creatura racional, —aunque se podría responder a priori que en la muy segura mente del Maestro los principios metafísicos no padecen excepciones— creemos oportuno ceñirnos a aquellos textos en los cuales se habla *data opera* del fin propio del espíritu.

Estos textos, sólo en la Suma, son varios y complejos. Tienen, sin embargo, una visible relación entre sí, en cuanto repiten sin cesar la misma doctrina. El hombre tiene dos fines: "Unus qui excedit proportionem naturae creatae et facultatem, et hic finis est vita aeterna... Alius autem finis est naturae creatae proportionatus, quem scl. potest attingere secundum virtutem suae naturae" ⁽¹²⁾. Y también el ángel: "Ultima perfectio rationalis seu intellectualis naturae est duplex. Una quidem quam potest assequi virtute suae naturae... Sed supra hanc felicitatem est alia felicitas... qua videmus Deum sicuti est, quod quidem excedit cuiuslibet intellectus creati naturam" ⁽¹³⁾. Lo mismo se repite en la 1a. 2ae, q. 5, y en q. 62, 1 ⁽¹⁴⁾.

Pero antes conviene preguntarse por qué razón, siempre que se trata del fin de la creatura racional, Santo Tomás enumera dos fines. En la hipótesis del adversario bastaría indicar uno y apuntar la perfecta incapacidad del

⁽¹¹⁾ Porque entonces la condición de excelencia residiría propia y formalmente en la *incapacidad* respecto del fin necesario y la expresión podría sostener la exégesis de Soto-Berti.

⁽¹²⁾ 1, 23, 1. No se puede dudar que en este texto, "res creatae" comprende también al hombre; cf. el texto siguiente. Como a su vez es preciso admitir que la natura inferior está, a su modo, ordenada al fin de la visión beatífica; cf. J. M. Ramírez. De hominis beatitudine Tractatus Theologicus, t. 1 (Madrid 1942), p. 393: "etiam creaturae irrationales ordinantur a Deo in finem ultimum supernaturalem objectivum; non tamen directe et per se et elicitive sicut creaturae racionales, sed indirecte et imperative et per aliud, hoc est, per creaturam rationalem, ad cuius servitium et utilitatem immediate ordinantur".

⁽¹³⁾ 1, 62, 1.

⁽¹⁴⁾ Otros textos serán citados más adelante. Añadamos por ahora el texto del Ver. 14, 2 donde el carácter de *último* que corresponde a ambos fines está muy bien subrayado: "Est autem duplex hominis bonum ultimum quod primo voluntatem movet quasi ultimus finis"; cf. in 2 Sent. d. 41, 1, art. 1, c.: "Finis autem humanorum actuum potest accipi dupliciter; vel finis proprius et proximus, vel communis et ultimus, et hic est duplex. Quia vel excedit facultatem naturae, etc...".

hombre para alcanzarlo. Sin embargo, pone siempre dos, y los distingue según proporción y desproporción de la natura, o bien según capacidad o incapacidad de asecurción en virtud de la natura ⁽¹⁵⁾. ¿No sería justo decir que pone precisamente *dos* fines, para explicar de algún modo lo que todos sabemos por fe acerca de la suprema eminencia de nuestro fin? Si, en efecto, Santo Tomás hubiera dicho simplemente (y así debía decir en la hipótesis contraria) que la creatura racional está ordenada por esencia a un fin que supera del todo su vigor natural, la diferencia con el resto de las creaturas y la rarísima excepción del espíritu saltarían a la vista. Pero no lo dijo. Continuamente afirma, a modo de glosa, que la creatura intelectual, como cualquier otra creatura, tiene un fin proporcionado a su natura, el cual puede conseguir con las solas fuerzas de ella, aunque dicho fin en el presente estado de cosas haya sido superado y absorbido por el fin sobrenatural.

Así salva Santo Tomás su metafísica —y la enseñanza de los antiguos filósofos sobre la εὐδαιμονία Espetar, en efecto, de buenas a primeras, que el hombre es un ser, cuya situación *natural* es de ordenación a un fin absolutamente superior, resultaba ajeno a la formación filosófica del Aquinate. El Maestro se sentía obligado, cada vez que exponía la “novitas” maravillosa de la beatitud que supera toda la natura creada, a explicar como con modestia que ésta *no era* constitución natural del hombre; y que, en cuanto a ella, los filósofos habían dicho verdad.

No veo otra razón de repetir con precisión geométrica la doctrina de los dos fines. La exigencia del fin *último* natural había de su plenamente reconocida, porque la natura pide un fin proporcionado a sí misma y es inconcebible que dos naturas diversas tengan por ordenación *natural* un fin último idéntico ⁽¹⁶⁾.

⁽¹⁵⁾ Que es lo mismo en el fondo, porque una cosa es razón de la obra; De Ver., ubi supra: “Est autem duplex hominis bonum ultimum. Quorum unum est proportionatum naturae humanae, quia ad ipsum obtinendum vires naturales suffi-
ciunt; et haec felicitas de qua philosophi locuti sunt... Aliud est bonum hominis naturae humanae proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum vires naturales non suffi-
ciunt, nec ad cogitandum, vel desiderandum...” De Ver. 27, 2: “Homo secundum naturam suam proportionatus est ad quendam finem, cuius habet naturalem appetitum; et secundum naturales vires operari potest ad consecutionem illius finis qui finis est aliqua contemplatio divinorum...” Para toda esta sección cf. J. M. Ramírez O. P., op. cit., t. 2 (Madrid 1943), sección cuarta: Distinctio duplicis beatitudinis objectivae hominis: naturalis et supernaturalis (p. 282 sgg.). Esta obra capital parece haber escapado a la atenta erudición del P. de Lubac.

⁽¹⁶⁾ De Ver. 27, 2: “Cum enim diversarum naturarum diversi sint fines, ad consecutionem alicuius finis in rebus naturalibus tria preexiguntur, scilicet, natura proportionata ad finem illum, et inclinatio ad finem illum, quae est naturalis appetitus finis, et motus in finem: sicut patet quod in terra est natura quaedam, per quam sibi competit esse in medio... Homo autem secundum naturam suam proportionatus est ad quendam finem, cuius habet naturalem appetitum, et secundum

Si Santo Tomás dice a veces, y de una manera que a simple vista parece inapelable: "*beatitudo imperfecta, quae in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia, eo modo quo et virtus, in cuius operatione consistit*" (17), como si el fin natural no fuera "trascendente" (18), si así dice, no hace más que repetir, como otras tantas veces, el lenguaje de Aristóteles (19).

naturales vires operari potest ad consecutionem illius finis, qui finis est aliqua contemplatio divinorum, qualis est homini possibilis secundum facultatem naturae, in qua philosophi ultimam felicitatem hominis posuerunt. Sed est aliquis finis ad quem homo a Deo praeparatur, naturae humanae proportionem excedens, scilicet vita aeterna, quae consistit in visione Dei per essentiam, quae excedit proportionem quinslibet naturae creatae, soli Deo connaturalis existens; unde oportet quod homini detur aliquid, non solum per quod operetur ad finem, vel per quod inclinetur eius appetitus in finem illum; sed per quod ipsa natura hominis elevari ad quandam dignitatem, secundum quam talis finis sit ei competens: et ad hoc datur gratia...". De este texto inobjetable se desprende que para conseguir un fin son necesarias en la natura tres cosas:

1) la proporción *al fin*, 2) el apetito, 3) el movimiento. De estas tres cosas, el P. de Lubas y los autores que él sigue, suprimen la primera; el hombre puede tener por natura un fin esencialmente desproporcionado y ésta es su propia condición. A este fin eminente tiende el apetito natural, aunque las fuerzas naturales no basten para obtenerlo. Santo Tomás, en cambio, exige la capacidad para alcanzarlo. Cuando Dios *prepara* al hombre otro fin, le proporciona respecto de él por la gracia (participación formal de la natura divina), luego le infunde el apetito y las virtudes. Del mismo modo decía Santo Tomás en C. G. 3, 44: "*Vanum est quod est ad finem quem non potest consequi. Cum igitur finis hominis sit felicitas in quam tendit naturale ipsius desiderium, non potest poni felicitas hominis in eo ad quod homo pervenire non potest*".

(17) 1a., 2ae., 5, 5, c.

(18) H. de Lubac, op. cit., P. 110: "Seulement, comme S. Th. encore (habla de Dom. Soto), il voit dans cette double finalité, non pas une double orientation possible, mais une dualité actuelle. Il ne s'agit pas de ambiguïté ni d'indétermination essentielle, préalable un choix divin. Dans l'homme tel qu'il est réalisé les deux fins coexistent, elles son à atteindre l'une et l'autre. Seule, en effet, la seconde mérite le nom de fin vraiment dernière, et seule elle dépasse l'horizon terrestre. En un mot, dans notre langage, pas de transcendance sans surnaturel".

(19) El Filósofo, en efecto, no habló sino de la felicidad de esta vida (In 1 Eth. lect. 9: "loquitur enim Philosophus in hoc libro de felicitate, qualis in hac vita haberi potest"); y Santo Tomás, como es sabido, reasume en el principio de la 1ª. 2ae. el proceso de la Etica. Cf. J. M. Ramírez, op. cit. t. 1. p. 162: "Nominem autem felicitatis huius vitae intelligit. S. Thomas beatitudinem naturalem, prout contradistinguitur a beatitudine vera et perfecta alterius vitae..." (subrayado del autor). Sería peregrino que Santo Tomás hubiera *metódicamente* contrapuesto la felicidad sobrenatural última a una felicidad natural *terrena*. Esto mismo prueba que sus expresiones refieren, sin preocupación ninguna, el pensamiento aristotélico. En realidad, el acento no cae sobre "in hac vita" sino sobre "acquiri per naturalia"; y Santo Tomás entiende contraponer dos beatitudes finales, excepto cuando el tema muestra que se ciñe al horizonte de esta vida: 1a., 2ae., 4, 5, utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus Cf. los textos supracitados sobre el carácter último del fin natural.

Pero donde el Doctor Angélico nos ha dejado constancia inequívoca de su opinión sobre el doble fin último de la creatura intelectual es en el argumento que prueba la necesidad y realidad de las formas sobrenaturales. Conocemos ya el lugar donde prueba la necesidad de la gracia *distinta de la caridad* (es significativo que Escoto negara esta tesis), para que "*ipsa natura hominis elevetur ad quandam dignitatem, secundum quam talis finis (la visión beatífica) sit ei competens*". El principio de la proporción al fin juega aquí en toda su eficacia. En el Comentario a las Sentencias encontraremos la misma doctrina, sea que pruebe Santo Tomás la necesidad de distinguir las virtudes teológicas de las intelectuales y morales, sea que demuestre el carácter "habitual" de la caridad. En el primer texto ⁽²⁰⁾ se trata, simplemente, de la necesidad de poner las virtudes teológicas y el problema se abre con la objeción que encontraremos luego en la Suma: "*ad ea ad quae potentia est naturaliter determinata, non indiget aliquo habitu superinducto*"; pero así es el conocimiento y el deseo de Dios; luego... La segunda objeción da lugar a distinguir la felicidad cristiana de la felicidad de Aristóteles.

Para exponer su conclusión, Santo Tomás echa mano del principio de la "*inchoatio finis in natura*", que es el mismo de la proporción, supraindicado. La proporción no existe por natura, porque el fin "*ad quem divina largitas*" ⁽²¹⁾ *hominem ordinavit vel praedestinavit... est omnino supra facultatem naturae creatae elevatus*"; luego en ésta no hay inclinación a dicho fin, ni conocimiento de él, como hay inclinación y conocimiento del fin connatural ⁽²²⁾. Por esto son necesarias las virtudes teo-

⁽²⁰⁾ In 3 Sent. dist. 23. q. 1. art. sol. 3.

⁽²¹⁾ Nótese la expresión. Santo Tomás *nunca* asigna como razón de tener el hombre el fin divino la condición de su natura, sino la "divina largitas" (hic) o la "sola divina liberalitas", (De Ver. 14, 2) o la divina "repromissio" (3 Sent. d. 27, q. 2, art. 2). cf. De Ver. 14, 10, ad 2: "*ab ipsa prima institutione natura humana est ordinata in finem beatitudinis. non quasi in finem debitum homini secundum naturam eius, sed ex sola divina liberalitate: et ideo non oportet quod principia naturae sufficiant ad illum consequendum, nisi fuerint adjuta donis superadditis...*" La objeción decía: "*homo ex natura conditionis suae ad hoc factus est ut sit particeps aeternae beatitudinis: ad hoc enim Deus rationalem creaturam sui capacem instituit... ergo in ipsa natura debuerunt sibi esse indicta principia per quae ipsum finem consequi possit*". Santo Tomás no responde con la conocida distinción de los autores que refutamos: "*naturalis quoad ordinationem, supernaturalis quoad assecutionem*", sino afirmando que el fin de la visión es regalo —y no patrimonio— de la natura. Niega, por tanto, la mayor que el adversario concede. Cfr. todavía, Quaest. Disp. de spe, q. unie. art. 1, ad 8: "*Quod autem beatitudo aeterna sit bonum proportionatum nobis, hoc est ex gratia Dei*".

⁽²²⁾ Loc. cit.: "*Ad 3am. quaestionem dicendum quod in omnibus quae agunt propter finem oportet esse inclinationem ad finem et quasi quandam inchoationem finis, alias nunquam operaretur propter finem. Finis autem ad quem divina largitas, etc... est omnino supra facultatem naturae creatae elevatus. Unde per na-*

lógicas, para *acomodar* la natura intelectual al fin divino" a Deo nobis ordinatus, *non per naturam nostram*". ¿Qué puede pedirse más claro? Si se admite la ordenación esencial del espíritu a la visión beatífica y el "*desiderium naturae*" en el sentido agustiniano, la base del argumento se hunde; y no se ve ya la necesidad ineluctable de la caridad *infusa*. Es sabido (y a su tiempo se hablará de ello) que Jansenio de Ypres mostró aquí ser más lógico que ciertos escolásticos. No tenía que romper tantas barreras.

Santo Tomás admite —cómo no— ordenación e inclinación de la natura a Dios, pero "*inquantum est naturaliter eius particeps*" ⁽²³⁾; al fin, pero "*naturae proportionatus*" ⁽²⁴⁾. Imposible señalar mejor las fronteras de natura y gracia.

El texto del comentario ⁽²⁵⁾ que demuestra especialmente la necesidad de la caridad subraya la necesidad anterior de participar en la *vida* divina para entrar en la felicidad de Dios, que nos ha sido *prometida* ⁽²⁶⁾. Además, en la resp. ad 4, formula uno de los más fundamentales principios de la materia, al precisar sobriamente qué puede y qué no puede la natura. Puede, por ejemplo *desear* el Sumo Bien "*inquantum participabile est a nobis per effectus naturales*, pero no puede pasar más allá, porque el "*desiderium naturale non potest esse nisi rei quae naturaliter haberi po-*

turalia tantum homo non habet sufficientem inclinationem in finem illum, et ideo oportet quod superaddatur homini aliquid per quod habeat inclinationem in finem illum, sicut per naturalia habet inclinationem ad finem sibi connaturalem". El adjetivo "*sufficiens*" (cf. 1a. 2ae. 62, 1 ad 3) no insinúa que en la natura existe alguna inclinación, aunque no completa (esta exégesis supondría que la visión beatífica es fin *natural* de la inteligencia, cosa que Santo Tomás no defiende), sino que deja entrever la *capacidad* de la natura respecto de la gracia.

⁽²³⁾ Ibid. ad 1: "*quamvis homo naturaliter ordinetur ad Deum et per affectionem, inquantum est naturaliter eius particeps, tamen quia est quaedam eius participatio supra naturam, ideo requiritur quaedam cognitio et affectio supra naturam*".

⁽²⁴⁾ Ibid. ad 3: "*principia speculativa cognoscuntur per alium habitum naturalem quam conclusiones, scilicet per intellectum; conclusiones vero per scientiam. Sed in affectu non praecedit aliquis habitus naturalis, sed ex ipsa natura potentiae est inclinatio ad finem ultimum naturae proportionatum... Sed ad finem supra naturam elevatum oportet habitum gratuitum praecedere alios habitus, et in intellectu... et in affectu*".

⁽²⁵⁾ In 3 Sent. d. 27, q. 2, art. 2.

⁽²⁶⁾ In 3 Sent. d. 27, q. 2, art. 2: "*felicitas ad quam homo per sua naturalia potest devenire, est secundum vitam humanam; et de hac Philosophi locuti sunt... Sed quia nobis promittitur quaedam felicitas in qua erimus angelis aequales... quae non solum vires hominis sed etiam angelorum excedit qui per gratiam etiam ad hanc perducuntur sicut et nos (cf. 1a., 62, 2) —soli autem Deo est naturalis— ideo oportet ad hoc quod ad felicitatem illam divinam homo perveniat quod divinae vitae particeps fiat*".

test" (27). Este axioma, tan simple y tan profundo, está repetido bajo otra forma en el *Contra Gentes* (28) y supuesto en las demás obras de Santo Tomás, cada vez que distingue los dos fines del hombre, según la capacidad o incapacidad de conseguirlos. Tal condición es, en efecto, signo evidente de la proporción o desproporción de la natura en orden a la finalidad misma (y no sólo en el orden de los medios). No nos detenemos a poner de relieve la importancia del axioma. Salta a la vista. Notamos solamente que la coherencia perfecta con el resto de la doctrina tomista lo hace tanto más formidable.

En *De Veritate*, 14, 2, Santo Tomás examina la definición paulina de la fe. Encuentra que es buena por tres señales. Nos interesa solamente la primera: "*ex hoc quod omnia principia ex quibus esse fidei dependet in hac definitione tanguntur*". Tales principios son dos: el bien o *fin* que mueve la voluntad y aquello a que el intelecto movido por la voluntad, siente. Dicho bien o fin es la vida eterna, prometida al hombre "*ex sola liberalitate*", porque excede la proporción de la natura. Ahora bien, la proporción de la natura al fin es necesaria, la cual se obtiene por la incoacción o iniciación del fin en la natura. El fin de la vida eterna es el conocimiento perfecto de Dios; luego su iniciación en la natura se hace por la fe, conocimiento imperfecto (29). Nuevo despliegue de todos nuestros principios.

(27) Ibid. ad 4: del amor se dice igualmente: "*amor ex similitudine causatur. Unde naturaliter diligitur summum bonum super omnia, inquantum habemus similitudinem ad ipsum per bona naturalia*"; la caridad, en cambio, desea a Dios "*ut participabilem per gloriam ab amicis suis*". Cf. 1a. 2ae, 62, 3: "*appetitus enim uniusquisque rei naturaliter movetur et tendit in finem sibi connaturalem*".

(28) 3, 44, texto supracitado: "*Vanum enim est quod est ad finem quem non potest consequi. Cum igitur finis hominis sit felicitas in quam tendit naturale ipsius desiderium, non potest poni felicitas hominis in eo ad quod homo pervenire non potest: alioquin sequeretur quod homo esset in vanum, et naturale eius desiderium esset inane, quod est impossibile*". Es evidente que el argumento trata de aquello que no se puede conseguir "*viribus naturalibus*". Por milagro o "*viribus supernaturalibus*", las substancias separadas pueden ser conocidas "*quidditative*". Cf. C. G. L. 3 c. 47: "*Potentia passiva ad illa solum est in potentia in quae potest proprium eius activum; omni enim potentiae passivae respondet potentia activa in natura: alias potentia passiva esset frustra, quum non possit reduci in actum nisi per suum activum (connaturalmente, se entiende)... Quum ergo substantiae separatae non sint factae intellectae in actu per intellectum agentem, sed solum materialia, ad haec sola se extendit (connaturalmente) possibilis intellectus*".

(29) "*Est autem duplex hominis bonum ultimum... Quorum unum est proportionatum naturae humanae... Aliud est bonum hominis naturae humanae proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt, nec ad cogitandum vel desiderandum, sed ex sola divina liberalitate homini reproponebatur... Et ex hoc bono inclinatur voluntas ad assentiendum his quae per fidem tenet... Nihil autem potest ordinari in aliquem finem nisi praexistat in ipso quaedam proportio ad finem, ex qua proveniat in ipso desiderium finis; et hoc*

Finalmente, en la 1a. 2ae, 62, 1, encontramos resumido y precisado todo cuanto llevamos dicho. El hombre tiene dos beatitudes, una proporcionada, la otra "excedente" ⁽³⁰⁾. Los principios naturales bastan para ordenarlo a la primera, no bastan para ordenarlo a la segunda, porque si bien la razón y la voluntad, "*ad Deum... naturaliter ordinantur, prout est naturae principium et finis... ad ipsum, secundum quod est objectum beatitudinis supernaturalis, ratio et voluntas non ordinantur sufficienter*" ⁽³¹⁾; donde se ve que la natura como tiene su propio principio, así también tiene su

secundum quod aliqua inchoatio finis fit in ipso quia nihil appetit nisi inquantum appetit aliquam ipsius similitudinem. Et inde est quod in ipsa natura humana est quaedam inchoatio ipsius boni quod est naturae proportionatum... Unde oportet etiam quod ad quod homo ordinetur in bonum vitae aeternae, quaedam inchoatio insius fiat in eo cui repromittitur. Vita autem aeterna consistit in plena Dei cognitione... Unde oportet huiusmodi cognitionis supernaturalis aliquam inchoationem in nobis fieri; et haec est per fidem...".

⁽³⁰⁾ "Dicendum quod per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur... Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas... Una quidem proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest secundum quandam divinitatis participationem, secundum quod dicitur 2 Petr. 1, quod per Christum facti sumus *consortes divinae naturae*. Et quia huiusmodi beatitudo proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficienter ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam; unde oportet quod superadantur homini divinitus aliqua principia per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem..."

⁽³¹⁾ Ibid. ad 3. El adverbio "sufficienter" significa lo mismo que en 3 Sent. d. 23, q. 1, art. 4, sol. 3: la *capacidad* de la natura. El P. de Lubac (op. cit., p. 120) parece impresionado por el texto del Com. in Boet. de Trinitate, q. 6, art. 4, ad 5: "Quamvis homo naturaliter inclinetur in finem ultimum, non tamen potest naturaliter illum consequi, sed solum per gratiam; et hoc est propter eminentiam illius finis". A la verdad, este texto tiene un cierto parecido exterior con la fórmula escotista, hasta el punto de mover al P. A. Stolz O. S. B. (Manuale Theol. Dogm., fasc. IV, Anthropologia Theologica, Frib. Brisg. 1940, p. 33) a afirmar, a propósito de dicha fórmula: "Haec responsio cum doctrina S. Thomae perfecte coincidit". Pero, aparte de que Santo Tomás no dice aquí que ésta sea la condición peculiar y excelente de la creatura racional, ni mucho menos niegue el principio que él mismo se opone en la objeción ("Omne quod ordinatur naturaliter in aliquem finem, habet praedicta aliqua principia, quibus potest pervenire in illum finem"), mas trate de aplicarlo a la situación presente del hombre según la doctrina del Comentario a las Sentencias ("dicendum quod nobis sunt indita principia, quibus possumus nos *praeparare* ad illam cognitionem perfectam substantiarum, non autem quibus ad eam possumus *pertingere*", cf. In 2 sent. d. 28, q. 1, art. 4 — es sabido que el Comentario al De Trinitate de Boecio fué compuesto en el año 125); aparte de todo esto ¿qué inconveniente hay en decir que el hombre "naturaliter inclinatur in finem ultimum" aunque no pueda conseguirlo sin la gracia, si la expresión *fin último* se entiende *confuse* y no *distincte*? De esta manera —y sólo de ésta— el texto no disuena con la restante doctrina de Santo Tomás: *fin último* en común o *confuse* comprende fin último natural y eminente. No había aquí motivo

propio fin, razón formal en Dios distinta del principio y fin del orden de la gracia ⁽³²⁾.

Si comparamos este texto a los recién citados y al otro de Ver. 27, 2, creo que podemos formarnos una idea bastante completa de la opinión tomista acerca de la necesidad correlativa del fin proporcionado y de la proporción al fin que no lo es. Para que una naturaleza pueda ser ordenada a un fin cualquiera, se requiere, ante todo que sea proporcionado, a él. (De Ver. 14, 2; 27, 2). Por eso, *toda natura tiene un fin proporcionado a su altura*. Esta proporción consiste principalmente en la *elevación* de la natura a la dignidad del fin cuando el fin la excede en dignidad, lo cual en el hombre y en el ángel, se obtiene por la gracia (ibid. 1a, 2ae, 62, 1). En segundo lugar, es preciso *reiniciar* el fin de la natura a la natura esencialmente desproporcionada, función del conocimiento en la natura intelectual; obra por tanto, y razón de la existencia de la fe (ibid.). Luego hace falta que la voluntad desee y ame el fin propuesto; necesidad de la caridad. (3 sent. d. 27, q. 2, art. 2).

Respecto de todo esto la natura es radicalmente incapaz; no tan solo respecto de la asecución. Nótese bien que el análisis precedente juega en el orden del fin *en cuanto tal*. La necesidad de las virtudes teológicas y de la gracia no es la necesidad de elevar y de adaptar la natura para el fin que la excede absolutamente. Los medios, como ha dicho Santo Tomás muy claramente, son las demás virtudes. La fe, la esperanza y el amor "habent finem ultimum pro objecto". ⁽³³⁾, el fin divino; así como la voluntad y la inteligencia tienen orden natural al fin proporcionado, humano.

Santo Tomás puede, entonces, hablar tranquilamente, de un doble fin *último* del hombre: "Finis... potest accipi dupliciter: vel finis proprius et proximus, vel communis et ultimus, et *hic est duplex* ⁽³⁴⁾."

JORGE MARÍA MEJÍA.

Universidad "Angelicum", Roma.

para precisar más. Creo que una lectura atenta de la objeción puede confirmar esta exégesis. Cf. 1a, 2ae, 10, 5, ad 3, a propósito de una objeción semejante responde Santo Tomás: "*objectio illa procedit de fine homini connaturali*".

⁽³²⁾ O sea que la distinción conocida de Dios "*Auctor naturae*" y "*Auctor gratiae*" es perfectamente conforme a la letra de Santo Tomás. Cf. 1a, 2ae, 109, 3, ad 3; 1, 60, 5, ad 4; Quodl. 1, art. 8, art. 8, ad 1, etc. Desde este punto de vista, el argumento del R. P. Garrigau-Lagrange contra el apetito innato basado en el principio de finalidad, no tiene réplica; cf. De Revelatione, Roma 1945, 1, p. 391.

⁽³³⁾ 1a, 2ae, 62, 2: "*Objectum autem theologicarum virtutum est ipse Deus, qui est ultimus rerum finis, prout nostrae rationis cognitionem excedit*"; 2a, 2ae, 4, 7: "*necesse est virtutes theologicas, quarum objectum est ultimus finis, esse priores coeteris virtutibus*". De las virtudes morales se dice en cambio, ibid. 81, 5: *virtus moralis, cuius est esse circa ea quae sunt ad finem*.

⁽³⁴⁾ In 2 Sent. d. 41. q. 1, art. 1.

NOTAS Y COMENTARIOS

LA NOCION DE SER Y BIEN EN EL DERECHO

I. — La ubicación del derecho entre los objetos culturales efectuada por los filósofos modernos ha desviado, con los riesgos consiguientes, la atención de los estudiosos del campo de su ontología al de su valoración.

Pero la teoría de los valores no ecuaciona todos los términos del problema, o al menos, su punto de partida pues lo quicia "absolutamente", al decir de Aristóteles, en la sentencia: El juez no aplica ni interpreta el derecho; sencillamente, *hace derecho*.

"A parte post" podría argüirse la relatividad de la conclusión y, sin embargo, quisiéramos hacer mérito de ella pues de todos modos aparece indudable que una cierta continuidad impera en el sentenciador, infiriéndose de allí que esta misma continuidad sólo es posible a condición de un par de coordenadas, esto es, de un par de ejes perpendiculares entre sí.

Podría asimismo pensarse que si la acción del sentenciador está representada por una asíntota es a raíz de su perfectibilidad humana en trance de comunicarse con el principio rector o determinante, lo que nos vuelve, por otra parte, a la lógica del ser o aristotélica en la que la proposición universal subsume los casos particulares.

Parece, pues, que nunca se habrá de insistir demasiado en la naturaleza del derecho, o quizás mejor en su esencia íntima y, por consiguiente, constante e inmutable a través del tiempo y del espacio.

II. — De entrada nomás hay que advertir "so pena de embrollarlo todo", como diría Maritain, la diversa significación que tiene la palabra derecho. Desechamos, ni hacemos cuenta siquiera, las acepciones gramaticales del vocablo; nos interesan grandemente las que significan, de algún modo, su "esse", es decir, su ser.

Se nos ocurre de inmediato la concepción primaria que define al derecho como la expresión —y con el alcance, digamos— de la virtud moral: dar a cada uno lo suyo, "*suum cuique tribuere*" pero esta acepción, lógico es, constituye al derecho en objeto de la justicia.

El derecho, en función de la justicia, nos es dado, es un *donné*; nos

viene desde fuera, es decir, "ab extra"; parece "la virtud de las cosas rectas, o como afirma Santo Tomás "primo impositum est ad significandum rem justam" (S. T. 2.2, q. 57, 1. ad 1).

Esto nos puede servir de punto de partida para el ensayo de una definición con los elementos que en la de Ulpiano se contienen y, según esto, podría decirse que el derecho es lo que uno debe a otro a título de justicia: *jus vel justum*. Me parece que es éste el sentido en que el rey aquél definía su reinado: "Dei et mon droit".

III. — Santo Tomás de Aquino, en el *ad primum* del art. 1 de la C. 57 de la Secunda Secundae de su *Summa Theologica*, advierte que los nombres o palabras suelen distorsionarse de su primitivo significado para expresar otros así como el nombre de medicina, dice, se aplicó primeramente a aquello que se proporciona al enfermo para sanarlo y luego vino a significar el arte mismo de hacerlo.

Igualmente, el derecho se aplicó en primer lugar para significar la virtud moral de dar a cada uno lo suyo para terminar significando también y principalmente "la ciencia y arte de lo justo". Pero bueno es notar que estas definiciones o acepciones sitúan el problema en el campo óntico y suponen, va de suyo, la *intencionalidad* del intelecto captando las cosas que están fuera de sí: "ex objecto et intellectu paritur notitia".

La tesis cartesiana invierte los términos del problema, o mejor, suprime —metódicamente, desde luego— uno de ellos pues la duda incide no sobre el objeto sino sobre el sujeto. No hay aquí ni interesa evidentemente "adaequatio rei et intellectus vel intellectus cum re"; el problema es salir de sí, en cuanto concierne a las condiciones de *viabilidad*, para decirlo en términos jurídicos.

Esta posición o punto de partida hubo de reflejarse necesariamente en materia jurídica: la ciencia se hace sobre el derecho pero se le articula una auténtica "excepción de arraigo" en cuanto a las condiciones de su validez. Como se ve hay un traspaso de "el derecho es la ciencia" a "la ciencia del derecho" y esta variación gramatical adquiere los caracteres de una verdadera revolución.

IV. — Surgen las nuevas acepciones mas todas ellas implican la identidad de "derecho" (incluso, "id quod reditur a iudice") y "justo" y se quician sobre ella. El derecho aparecerá en adelante *siempre justo* y al diluirse en él la nota de justo se universaliza y tanto que ya no habrá más derecho que el escrito, el positivo, el vigente "hic et nunc" cuya sola existencia es su misma validez.

Así el derecho puede significar la misma vida con lo que excede la expresión característica de la organización *constitucionalista* de las sociedades modernas: el derecho es un modo de vida y su presunta adecuación con la realidad, total hay que añadir, de las cosas se vuelca en la otra ex-

presión, corriente y familiar ya: el derecho es la vida. Estamos en plena fenomenología.

Pero, en gramática jurídica —*estructura del aparato juridico-legal-vigente*— el derecho positivo se desdobra en continente y contenido. El continente es una norma, colmada de oquedad, esto es, del hueco del no-ser en la que la relación connotada "Dado A debe ser B" se articula sin *ser*; es deontológica, vale decir, ordenada al obrar y éste se traduce simplemente en "conducta" que ésta, sí, es un modo de vida.

Hay un traspaso, ilógico a nuestro parecer, del orden lógico-jurídico al ontológico-jurídico si aquél fuera el continente, la gramática que dijéramos antes, y éste el contenido, la "materia viviente" cuya validez, a su vez, está dada por su proximidad o intimidad con la justicia. Como se ve, habría que retornar a la "ciencia de lo justo", la virtud de las cosas justas o rectas.

Pero si el derecho tiene su ontología, su esencia óntica, "esse a parte rei", *tiene que ser justo*: jus vel justum, so pena de no ser derecho y la conducta que es el individuo en acto (moral) *debe ser justa, ajustarse* (justari, como diría Santo Tomás de Aquino) a aquél.

V. — La inteligencia se ordena al ser, mas el proceso intencional supone, como pieza integrante, el hecho existencial. Las construcciones posteriores se relacionan necesariamente con él, lo que parece ser su condición de validez. La filosofía está pura y simplemente en la línea del conocimiento tras la búsqueda de principios primeros y últimos, es decir, universales, válidos aquí y allá y permanentes y susceptibles de agotar el o los porqués, el quia y el propter quid de las cosas.

Por esto, yerran quienes intentan ver en la ciencia, en cuanto tal, una postura o actitud neutral frente a su objeto, suponiendo que predicar de él bondad o maldad en cuanto a su existencialidad incumbe a la filosofía. Ciencia y filosofía están en una misma línea que se desarrolla vertical.

El ser está propiamente en las cosas —*veritas ontológica*— y es el objeto formal propio del entendimiento —*veritas logica*—; ésta estriba, pues si lo ha de asir, en una cierta adecuación o conformidad del entendimiento con la cosa, mediante la cual éste se haga o se convierta en la misma cosa en cuanto cosa: "*fieri aliud in quantum aliud*". De donde se concluye que el ser y la verdad se adecuan y se convierten.

Ahora bien, la integridad de una cosa implica su propia perfección y ésta es el bien de cada cosa. El bien, pues, sigue al ser y está en la línea y perspectiva de lo "apetecible"; es objeto de la voluntad como lo verdadero lo es del entendimiento.

Esta conexión metafísica de verdad y de bien con la unidad, los tres atributos trascendentales del ente, señala la reducción del orden del que-

rer al orden del ser en cuanto el bien añade al ser "razón de apetencia y de perfección" y consume el opus.

VI. — Por aquí se columbra la solución exacta a la antinomia que angustia al derecho (su angustia existencialista o "dasein" del derecho) al ubicarlo y *naturarlo* como perteneciente pura y exclusivamente al orden del "deber ser" (valoración, propiedad no objetiva del ser, del ens in quantum ens) que es un orden de finalidad, separándolo del de la causalidad, *incomunicándolos*.

La posición "formulista pura" implica, aunque lo niegue, el problema de la metafísica y el de la libertad que introduce la teología de la gracia como uno de los términos a ecuacionar en el totum bene vivere de la comunidad y, según ella, el derecho no presumiría más que ser la expresión inmediata y real de la libertad-legal, única que concibe y acepta.

La reducción que más arriba dejamos dicha, permite, para decirlo en términos jurídicos, "constitucionalizar" la libertad desde dentro mismo de la libertad, lo que equivale decir "conmensurarla", darle una regla y medida, que tal es la función del derecho en la sociedad.

Se advierte entonces el peligro que dijéramos al principio de ubicar al derecho entre los objetos culturales sin atribuirle categoría de transobjeto y sin resolverlo, como ha de hacerse, en la noción metafísica de ente.

La solución comporta, pues, no ya separación sino simplemente distinción de uno y otro problema, el del ser y el del bien en la compleja trama del entender y del obrar humanos.

Aquí podríamos repetir lo recordado por Santo Tomás de Aquino de que, según Boecio, "el bien mira la esencia pero lo justo al acto" agregando en el Ad quartum que "se dice allí mismo que lo bueno es a lo justo como lo general a lo especial" (Summa Theologica, I. C. 21, ar. 21).

ELVIO OMAR CANO.

Profesor adjunto en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional del Litoral.

TEXTOS Y COMENTARIOS

Humanismo y Ciencias Política (*)

"Humanismo y Ciencia Política": he aquí el tema de vuestras investigaciones. El humanismo está hoy a la orden del día. No caben dudas de que no es imposible discernir y ofrecer una idea exacta de su naturaleza. Sin embargo —aunque el humanismo tuvo la pretensión de oponerse formalmente al Medio Evo que lo precedió— no es menos cierto que cuanto contiene de verdadero, de bueno, de grande y de eterno pertenece al universo espiritual del mayor genio del Medio Evo, Santo Tomás de Aquino. En sus rasgos generales, el concepto de hombre y de mundo, tal como aparece en la perspectiva cristiana y católica, persiste en esencia idéntico a sí mismo; tanto en San Agustín como en Santo Tomás o en Dante, así como también en la filosofía cristiana contemporánea. La oscuridad de algunas cuestiones filosóficas y teológicas, aclaradas y gradualmente resueltas a lo largo de los siglos, nada quita a la realidad de este hecho.

Dejando a un lado opiniones efímeras que surgieron en distintas edades, la Iglesia siempre afirmó el valor de lo que es humano y conforme a la naturaleza. No admite que, frente a Dios, el hombre sólo sea corrupción y pecado. Por el contrario, a sus ojos, el pecado original no ha viciado íntimamente sus aptitudes y sus fuerzas, e incluso ha dejado esencialmente intactas la luz natural de su inteligencia y de su libertad. El hombre, dotado de esa naturaleza, fué sin duda herido y debilitado por la pesada herencia de una naturaleza decaída y privada de sus dones sobrenaturales y preternaturales: por ello debe esforzarse, observar la ley natural —y ésto con la omnipotente ayuda de la gracia de Cristo— para vivir como lo requieren el honor de Dios y su propia dignidad de hombre.

¡La ley natural! he aquí el fundamento sobre el que se apoya la doctrina social de la Iglesia. Y, justamente, el concepto cristiano del mundo es

(*) Palabras de S. S. Pío XII, pronunciadas el 25 de setiembre del corriente año, para responder al homenaje de los participantes en el Congreso Internacional de Estudios Humanistas.

el que inspiró y sostuvo a la Iglesia para construir esta doctrina sobre tal fundamento. Si combate para conquistar o defender su propia libertad, lo hace también por la verdadera libertad, por los derechos primordiales del hombre. Para ella, estos derechos esenciales son tan inviolables que ninguna razón de Estado, ningún pretexto de bien común, puede colocárseles por encima. Están protegidos por una muralla insuperable. De este lado, el bien común puede legislar a su gusto. Del lado opuesto, no; no puede atentar contra esos derechos, porque constituyen lo más precioso del bien común. Si se respetase este principio, ¡cuántas catástrofes trágicas y cuántos peligros amenazadores se habrían evitado! Por sí solo, es capaz de renovar la fisonomía social y política del mundo. Pero, ¿quién tendrá semejante respeto incondicionado por los derechos del hombre, sino quien posee la consciencia de obrar bajo la mirada de un Dios personal?

Si se abre a toda la eficiencia que le aporta la fe de Cristo, la naturaleza humana sana puede mucho. Puede salvar al hombre del acial de la "tecnocracia" y del materialismo.

Hemos querido, Señores, presentar estos pensamientos a vuestras reflexiones. Hacemos votos por que ellos puedan orientar vuestras búsquedas y enseñanzas de filósofos en una dirección análoga. ¡No! el destino del hombre no está en el "*Geworfensein*", en el abandono.. El hombre es creatura de Dios: vive de continuo bajo la vigilancia de su paterna Providencia. Trabajemos, entonces, para reavivar en la nueva generación la confianza en Dios, en sí misma y en el porvenir, para hacer posible el advenimiento de un orden más tolerable y más feliz.

¡Quiera Dios, principio y fin de todas las cosas, alfa y omega, bendecir vuestros esfuerzos y concederles una benéfica fecundidad!

BIBLIOGRAFIA

TEOLOGIA NATURAL, por *Angel González Alvarez*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Madrid, 1949.

La presente obra constituye un tratado filosófico sobre Dios. Digamos desde el comienzo que pocas veces se ha planteado y resuelto el tema con tanta *amplitud, penetración, precisión, erudición y orden*, como en este libro del eminente catedrático español.

La obra está desarrollada en casi seiscientas nutridas páginas. El orden seguido es el tradicional, que no es sino el impuesto por el objeto y método de la misma disciplina. De ahí las dos partes constitutivas del libro: 1) *Existencia* y 2) *Esencia y Atributos* divinos, precedidas de una parte introductoria bajo el título de *Cuestiones proemiales*. Dentro de este amplio cuadro, no queda aspecto alguno del tema al que G. A. no le haya prestado atención, mayor o menor de acuerdo a su importancia en el todo y en el preciso momento exigido por el desarrollo de la materia.

En las *Cuestiones proemiales* el autor busca la definición misma de la Teodicea y su ubicación dentro de la Metafísica. Compartiendo, en este punto, la posición de Maquart, G. A. no cree que la Teodicea constituya una disciplina independiente dentro de la Filosofía y ni siquiera una Metafísica especial; por eso, la define como la "parte de la Metafísica que estudia la primera causa del ente común".

En los dos capítulos siguientes de esta parte introductoria, consagrada a la *Posibilidad* y al *Método* de la Teodicea, se estudia la constitución del saber científico de la Teología natural y su modalidad propia y se establece la ruta que ha de recorrer de acuerdo a su objeto.

La primera parte de la obra está consagrada a la Existencia de Dios. Es la más amplia y la mejor lograda, a nuestro entender, a la cual, sin duda por su misma importancia y trascendencia, el autor ha dedicado más cuidado. Arraigado en los principios verdaderos del tomismo, G. A. entabla un vivo y sostenido diálogo con las diferentes y aun opuestas corrientes del pensamiento moderno, que le salen al encuentro en su temática. La Histo-

ria de la Filosofía, aprehendida desde su esencia y significación más honda y en sus figuras más representativas, desfila ante nuestra inteligencia a propósito y a medida que se dilucidan las más serias y agudas cuestiones en torno a la *demostrabilidad* — *necesidad y posibilidad* de la demostración— y a la *demostración* misma de la existencia de Dios.

Todos los elementos necesarios para consolidar la base de la verdad fundamental de la existencia de Dios, tomados de las diferentes partes de la Filosofía, especialmente de la Gnoseología y de la Metafísica, han sido traídos y desarrollados —siempre en contraposición y frente a los errores contrarios, expresamente refutados en su luz— con amplitud y rigor y coordinados de tal forma, que ofrecen a la inteligencia la seguridad de una certeza sólidamente cimentada.

Como en este tema las teorías filosóficas contrarias dirigen su ataque no tanto ni directamente contra la demostración misma cuanto contra sus fundamentos noéticos y metafísicos, contra su *demostrabilidad*, el autor se ha detenido y ocupado con detención en limpiar primeramente el camino, deshaciendo una por una todas las objeciones levantadas contra aquellos fundamentos, y en dejar bien asentada después, por una parte, la *necesidad* de la demostración de la existencia de Dios —contra quienes dan a ésta como evidente, *etiam quoad nos*— y, por otra, la *posibilidad* de ser llevada a cabo por nuestra inteligencia, en posesión como está de medios noéticos válidos para ello.

Antes de entrar en la demostración misma de la existencia de Dios, el metafísico de Murcia se detiene en determinar el proceso histórico con que las diferentes pruebas de tal existencia se han ido elaborando hasta su acabada sistematización en Santo Tomás. De este modo vemos los hilos, con que, a través de la historia, se ha ido tejiendo el compacto tissú de las *quinque viae* o argumentos tomistas de la existencia de Dios.

Más de cien macizas páginas dan exposición cumplida a tales pruebas, conduciéndolas con escrupulosidad minuciosa desde los principios hasta la conclusión, desentrañándolas en toda su fuerza y valor demostrativo. Un último capítulo se ocupa de otras pruebas formuladas en favor de la misma verdad, que G. A. rechaza o reduce a las cinco grandes pruebas mencionadas. Personalmente disentimos con el ilustre autor sobre el valor del argumento fundado en el apetito innato de felicidad. Las razones acumuladas por Manser contra este argumento, que G. A. hace suyas, creemos que no tocan su validez, si se lo formula convenientemente. El apetito natural de felicidad del hombre exige que su objeto beatificante sea al menos *posible*. De otra suerte, sería absurdo y el apetito natural carecería de objeto especificante y no podría existir siquiera. Pero si es posible tal objeto en el orden real —y debe serlo en este orden, porque el apetito natu-

ral especificado pertenece a él— se sigue necesariamente su existencia, porque un bien capaz de realizar el bien en sí es el Bien infinito, y el Bien infinito o necesariamente existe o es absurdo y, como tal, imposible.

Si bien con razón, dada su importancia, G. A. ha dedicado especial preferencia y se ha detenido prolijamente en la primera parte de su obra, no ha descuidado sin embargo la segunda sobre la Esencia y Atributos divinos.

El problema del constitutivo formal o esencia metafísica de Dios está expuesto con amplia erudición de opiniones al respecto y resuelto con penetración y claridad. El autor adhiere y fundamenta sólidamente la tesis tomista, la cual asigna tal nota al *Esse per se subsistens*. Sin oponernos a tal proposición, antes al contrario adhiriendo también a ella, pensamos sin embargo que la posición de otros tomistas de la envergadura de Juan de Santo Tomás —quien coloca la esencia metafísica de la divinidad, en la línea entitativa, en el *Esse subsistens* y, en la línea operativa, en el *Intelligere subsistens* o *actuale*— puede ser integrada en la anterior, ya que *Esse* e *Intelligere* en el Acto puro no sólo *real* —como todos los atributos divinos— sino hasta *formal* o *conceptualmente se identifican*; y no sería necesario introducir tampoco la distinción de Juan de Santo Tomás entre la esencia metafísica en la línea entitativa y la esencia metafísica en la línea operativa, pues en Dios coinciden ambas aun formalmente del modo dicho en el *Esse* e *Intelligere* real y formalmente idénticos. Por el mismo camino, confesamos que la opinión de Finlayson, colocando tal nota constitutiva también en el *Amor*, no deja de seducirnos. Pero, sea lo que fuere de esta discusión, en lo que evidentemente tiene razón G. A. es que el *Esse subsistens* no sólo es sin duda constitutivo o esencia metafísica de Dios, sino que *quoad nos* tiene cierta preeminencia sobre todas las demás que podrían reclamar para sí este privilegio, porque en los seres inmediatamente dados a nuestra inteligencia el *esse* es primero y fundamento y fuente del *agere*.

En lo restante de esta parte de la obra, la deducción de los atributos divinos se hace en una amplia y diáfana *demonstratio propter quid* a partir del concepto mismo de Dios. En este punto es donde menos cabe la originalidad, pues sólo es posible un desarrollo deductivo por un preciso y único cauce a partir del contenido de la conclusión de los argumentos de la existencia de Dios, que nos lo dan como la misma Existencia en sí o Acto puro. El mérito de G. A. en estos capítulos consiste en la claridad y vigor de su exposición, que ha sabido relacionarla —como en todo el decurso de su obra— con las posiciones filosóficas contrarias, principalmente del pensamiento moderno, criticadas a la luz de la solución verdadera.

Retomando la tradición hispánica, G. A. se aboca y ocupa extensa-

mente del célebre y arduo problema de la ciencia divina de los futuribles o futuros condicionados, contingentes y del concurso divino en la acción de la creatura. Y ha tomado posición decidida en favor de la tesis tomista, defendida por Bañez. Rechaza la ciencia media: Dios ve los futuros y futuribles en los decretos predeterminantes, y defiende, consiguientemente, la premoción o concurso previo de Dios en la acción de las creaturas. No sólo la defiende y asienta con solidez, sino que, penetrando en los principios que la exigen y configuran, determina su naturaleza y alcance, que, lejos de oponerse, confiere a la acción humana su misma libertad.

Tal es *opus magnum* llevado a cabo por G. A.

La doctrina tradicional del pensamiento tomista —del mismo Santo Tomás ante todo— está fielmente expuesta en la obra; pero antes está profundamente repensada y aprehendida desde sus mismas raíces metafísicas y hecha pensamiento propio. El mérito principal del libro no reside principalmente, por eso, en ser una exposición históricamente fiel del pensamiento de Santo Tomás sobre el tema; sino el de constituir una obra rigurosamente filosófica, en que el autor, heredero del *espíritu* de Santo Tomás, no repite sus fórmulas *in verbo magistri*, sino que, asimilando y ahondando en los principios del Angélico Doctor, los adota por su valor intrínseco de verdad que encierran y los desarrolla con nuevo brillo y vigor criticando con ellos las posiciones filosóficas opuestas de la Edad Moderna, que G. A. conoce bien y las expone con objetividad a lo largo de su obra.

De ahí la originalidad de esta obra: *haber profundizado desde sus principios y desentrañado todo el valor perenne y vigencia actual de la Teodicea tradicional*.

Si por su valor intrínseco de meditación sobre los distintos temas de la Teodicea, esta obra constituye una auténtica contribución filosófica; por su organización extrínseca: por su método, orden y claridad, por comprender todos los tópicos de la disciplina, por los textos fundamentales de los grandes maestros, principalmente de Santo Tomás, aducidos en su lengua original en notas o al final de los capítulos, este libro es uno de los mejores y más completos textos universitarios que sobre la materia se han escrito en estos últimos años, comparable al *Dieu* de Garrigou-Lagrange, junto al cual en nada desmerece.

La obra, materialmente bien distribuida e impresa, lleva el bien acreditado sello editorial del Instituto "Luis Vives" de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid.

OCTAVIO N. DERISI.

LA FILOSOFIA DEL ESPIRITU DE BENEDETTO CROCE, por Octavio Nicolás Derisi, Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Madrid, 1947.

Para los que hayan seguido de cerca el pensamiento orgánico, sólido y claro, del P. Derisi a través de sus obras básicas y de sus múltiples monografías y artículos, resultará perfectamente comprensible la repetida insistencia con que vuelve a los puntos fundamentales: *trascendencia del ser que, en su riqueza infinita, objetiva nuestro conocimiento y normaliza nuestra acción.*

No hay más originalidad que la que nace de la verdad inmutable. Toda tentación terminaría destruyendo lo inmutable, como anota el P. Derisi para el caso de Croce. Horacio lo diría casi riendo:

*Qui variare cupit rem prodigialiter unam,
Delphinum sylvis appingit, fluctibus aprum* (Arte Poética).

Desde afuera —y, en última instancia, desde arriba en Dios— el ser nos impone la evidencia de su realidad que inunda de luz a nuestra inteligencia y proyecta sus exigencias normativas sobre nuestra voluntad.

Cualquier intento filosófico se reduce a afirmar o negar este camino. A la realidad se la acepta o se la crea. No hay más que dos formas de ser filósofo: o realista moderado o exagerado idealista. O Aristóteles o Platón.

Pero a fin de cuentas —y extremando los caminos— no hay más que una posición auténticamente sabia: situarse sencillamente ante el ser y dejarlo que nos perfeccione desde afuera —y desde arriba— con la riqueza infinita de su verdad y los tesoros inexhaustos de su bien.

Ante el hambre infinita de las potencias espirituales, una de dos: o ellas se devoran mordiendo las entrañas o se enriquecen asimilándose lo de fuera.

Acendradamente tomista el P. Derisi no se cansa de repetir las tesis fundamentales de una doctrina "enraizada" —para robar palabras de su cuño— en las riquezas infinitamente renovadas del ser.

Asentado sobre la unidad metafísica de Santo Tomás —a quien *sabe* de veras— ha examinado los diversos sistemas filosóficos, antiguos y modernos, no para demolerlos negativamente sino para aprovecharlos. Su crítica ha sido, ante todo, positiva. Cualquier sistema doctrinario, de cierta coherencia, encierra su partícula de verdad. Y hay que apropiarla. Destruirlo todo sería quemar el trigo entre la cizaña.

En "La Filosofía del Espíritu de Benedetto Croce" el P. Derisi retorna el trabajo fundamental de "Filosofía moderna y Filosofía tomista". Una crítica objetiva de la filosofía idealista —en particular del monismo pan-

teista de Croce- desde el intelectualismo moderadamente realista de Santo Tomás.

El plan general de la obra comprende una Introducción donde se ubica culturalmente al filósofo abruces, una visión rápida de los antecedentes filosóficos de su sistema y en seguida una exposición concienzuda de los diversos grados del Espíritu, con la crítica serena y objetiva, para terminar con unas observaciones personales, riquísimas, sobre las causas psicológicas de las desviaciones del pensamiento contemporáneo.

La personalidad de Croce es profundamente significativa en la Italia contemporánea. Si bien las circunstancias actuales, de honda desesperación existencial, han hundido las formas irreales de cualquier idealismo deshumano, lo cierto es que, en el primer cuarto de nuestro siglo, la filosofía italiana llevó la marca del trascendentalismo de Hegel. El pensamiento de Croce, eminentemente espiritualista y lógicamente totalitario, hubo de informar gran parte de la mentalidad naciente de su patria.

Romántico, por temperamento, y artista apasionado había de oponerse noblemente Croce a las manifestaciones materialistas del positivismo. Del dualismo cartesiano ha preferido la línea espiritualista.

Construye, así, su "Filosofía del Espíritu". Pero a la filosofía llega, no de primera intención, sino madurando las representaciones intuitivas de la estética. Pensando las intuiciones del arte, para decirlo en su lenguaje. Artista más que filósofo, creador apriorístico de "situaciones históricas" más que indagador reflexivo de realidades.

Croce aparece situado en la línea trascendentalista de Hegel, nacionalizado ya por Spaventa. Es necesaria una deformación arbitraria de la Historia de la filosofía italiana para encontrar filones trascendentales en Vico, Galluppi, Rosmini y Gioberti.

El idealismo de Croce se arrulla en cuna germana. "El verdadero inspirador del pensamiento de Croce es Hegel", dice el P. Derisi; e inmediatamente expone la dialéctica hegeliana de los opuestos.

A través de sucesivas tríadas la Idea se desenvuelve en su inmanencia absoluta, en un constante devenir provocado por la lucha fecunda de los opuestos, hasta llegar a la plena autoconciencia del concepto universal - concreto de la filosofía (síntesis de arte y religión).

Esta absorción del ser en el Espíritu y esta evolución constante, por contradicciones superadas en la síntesis, impresionan fuertemente el ánimo romántico de Croce. Y hereda a Hegel en "lo vivo".

Pero hay que completar la verdad fragmentaria de Hegel. Todo sistema filosófico es sólo parcialmente verdadero, según Croce. Hay que superarlo dejando a un lado "lo muerto".

A la dialéctica de los opuestos hay que añadir la circulación de los

distintos, para asegurar el devenir eterno del Espíritu y su progresivo enriquecimiento a través de sus diversos grados implicados.

También critica Croce el panlogismo hegeliano: identificación absoluta del Espíritu con la Idea, que significaría la negación de los grados prácticos volitivos, con la consiguiente eliminación del mundo humano del seno de la realidad.

En los capítulos siguientes el P. Derisi expone detenidamente el pensamiento de Croce, siguiendo los distintos grados de su Filosofía del Espíritu.

El Espíritu absoluto se desenvuelve en un movimiento circulatorio constante, eterno devenir enriqueciéndose, en que la realidad va pasando y repasando por cuatro grados distintos —pero no opuestos— de actividad: dos teoréticos (arte y filosofía) y dos prácticos (economía y moral). Cada forma del Espíritu es autónoma y vale por sí misma; no es un momento abstracto, como tesis o antítesis dialécticas, sino una síntesis concreta. Cada grado es una unidad formada —ahora sí, en su interior— por una superación concreta de dos momentos abstractos; pero a la forma siguiente no se opone, al contrario inclúyese en ella: lo bello se incluye en lo verdadero, lo económico en lo moral y, en general, todo lo teorético en lo práctico. Pero lo práctico, en circulación eterna, vuelve a incluirse en lo artístico como sentimiento vital intuitivo líricamente, para luego ser pensado en el concepto filosófico y vuelto a ser querido en la volición de lo práctico.

En el primer grado teorético sitúa Croce el arte como “intuición pura”, inmediata contemplación arrobadora. Síntesis a priori de sentimiento y representación; pero síntesis vital en que el contenido y la forma se identifican expresándose. Sentimiento intuitivo: eso es el arte.

El arte se mantiene, así, en perfecta autonomía de cualquier otro grado del Espíritu. Se implica, sí, en el concepto y en la ética —por razón del hombre— pero en sí mismo es alógico y amoral. El arte es sólo intuición; intuición es expresión y expresión es lenguaje: primera síntesis teorética: *Estética*.

Esta unidad concreta del arte es pensada luego por el Espíritu y obtiéndose la segunda síntesis: *Lógica*. La reflexión quiebra la actividad en dos: sujeto y objeto. La síntesis, aquí, se llama concepto universal-concreto, concepto puro, que es superación de la concretidad individual de la imagen por la universalidad del pensamiento. Todo concepto auténtico supone la representación concreta pero en seguida la sobrepasa: es omni y ultra representativo.

Esta síntesis de universalidad y de concretidad es la esencia del concepto, única categoría de la actividad lógica. La falta de cualquiera de estos dos elementos originaría los pseudoconceptos de las ciencias y de las

matemáticas, simples esquemas desprovistos de valor teórico y utilizables sólo en la práctica.

La variabilidad de las representaciones —que forman el contenido concreto del concepto— hace que el concepto cambie constantemente y, en consecuencia, también la Filosofía. Por eso la Filosofía es más bien Historia de la Filosofía que va superándose.

La importancia que da Croce a la Historia —única realidad, al fin, identificada con el Espíritu— lleva al P. Derisi a dedicarle especial atención.

La Historia es síntesis de intuición individual —hecho, vida, documentos— y de pensamiento universal —crítica—. Aquello sin esto, sería crónica; esto, sin aquello, irrealidad.

Síntesis *actual* de vida *individual* la Historia no puede ser sino *contemporánea* (de hechos pasados pero redivivos de acuerdo a las exigencias presentes) y *particular* (de situaciones concretas). Es una "creación presente conceptual del pasado". Por eso Croce puede tranquilamente deformar la Historia italiana y acomodarla a sus gustos trascendentales.

La identificación de Historia con devenir y de devenir con Espíritu lleva lógicamente a la supresión de la Filosofía de la Historia. En el monismo panteísta de un Espíritu que fluye como río en eterna creciente no cabe la dirección imprimida *desde fuera* por Alguien o dirigida hacia Algo: ni causas ni fines. Necesariamente, fatalmente —pese a la pretendida libertad que le regala Croce— el Espíritu circula solo por sus grados.

En el orden práctico la evolución se verifica también en dos tiempos: volición de lo individual-útil (economía) y volición de lo universal-bueno (moral). Todo el proceso teórico implicase en el práctico a través de la síntesis histórica.

En el primer grado práctico la *síntesis económica* surge como información de una situación histórica concreta por parte de la volición. Superación de la *necesidad* histórica del hecho por la *libertad* de la volición creadora de nuevas situaciones y de fines siempre movibles. Así nace el acto volitivo económico que persigue lo útil concreto para el individuo.

Pero en seguida la "insatisfacción" de lo hedonístico hace al hombre mirar hacia el Todo, del que es simple manifestación fenoménica, y subordina entonces su utilidad individual —y la de los demás como individuos— al bien del Todo. El grado económico se implica así en el moral, lo individual en lo universal, lo útil en lo bueno. Y el acto moral surge como síntesis del acto económico y del amor al Todo. Es una superación espiritual del hedonismo materialista, una victoria de lo bueno sobre lo útil —pero a trueque de la pérdida de la personalidad humana en el Espíritu—.

La Ley, en Croce, es una previsión abstracta, irreal, incapaz de normalizar un hecho futuro. Tiene, sin embargo, un valor utilizable como los pseudo-conceptos. El Derecho se reduce al orden económico —amoral, por consiguiente— pero implicándose en el moral.

En cada uno de los capítulos de su obra va haciendo el P. Derisi la crítica tomista al pensamiento croceano: con el reconocimiento sincero de sus valiosos aportes y con el ataque decisivo de sus errores radicales.

La posición espiritualista del filósofo italiano frente al positivismo científico, al materialismo determinista y pragmatismo moral, bien le vale los aciertos de su Estética y de su Historiografía. Pero tales adquisiciones quedan de antemano invalidadas por el idealismo panteísta de su doctrina. Son fórmulas vacías, sin contenido, inexpresables y hasta impensables, en una doctrina divorciada del ser que es el único que llena y que hace posible una expresión y que sostiene un pensamiento.

En particular, objeta el P. Derisi la ubicación del arte como actividad teórica. Aunque gobernado por un juicio de la inteligencia el arte pertenece al orden del *hacer* técnico (poiético, que diría Aristóteles) como subordinado al *obrar* moral: el arte es una tendencia volitiva del hombre.

En Lógica —aparte del monismo gnoseológico idealista— el desconocimiento de la abstracción lo lleva a Croce a negar valor especulativo a los conceptos científicos y matemáticos y a fabricar la mezcla híbrida del concepto puro.

La Historia no tiene tampoco sentido dentro del panteísmo de Croce. Ni Dios ni los seres puramente materiales pueden tener historia: únicamente cae bajo ella la zona espiritual del hombre.

El monismo panteísta, que absorbe toda realidad en el Espíritu, introduce además un doble contrasentido: un Dios imperfecto que deviene enriqueciéndose y una creatura que va haciéndose necesariamente Dios.

En esta misma inmanencia divina, en que el hombre pierde su persona, perece también la libertad y, consiguientemente, su moral. En Dios no caben los problemas éticos porque Dios no es libre para amarse.

En resumen: todas las desviaciones de Croce parten de su posición fundamental idealista. De ahí su monismo gnoseológico, su panteísmo histórico, su determinismo absoluto.

Este libro del P. Derisi ve la luz en Madrid. Es una auténtica "circulación" de vida espiritual que vuelve a España, desde Hispanoamérica. Macizo en su contenido y orgánico en su disposición, es extremadamente claro en su exposición. Decimos *extramadamente* porque la escrupulosidad en darnos testimonio íntegro de la verdad y el anhelo fervoroso de que la verdad nos liberte, es lo que lleva al P. Derisi a repetir —o *felix culpa*— los conceptos fundamentales.

Y este mismo amor a la verdad inmutable y clara es la que le impone, a veces, renunciando en su estilo y ascetismo en su imaginación (que, por otra parte, sabemos rica). Cualidades que, si bien son “ponderables para la vida de la obra —como anota él para Croce— lejos de favorecer, entorpecen más bien e impiden la visión clara de las cosas, como conviene a la filosofía”.

EDUARDO F. PIRONIO.

S. THOMAE AQUINATIS OPUSCULA OMNIA NECNON OPERA MINORA, *editio* R. P. J. Perrier O. P. Tomus Primus: OPUSCULA PHILOSOPHICA, Paris, P. Lethielleux, 1949.

Merced a los trabajos realizados para la edición crítica de las obras de Santo Tomás —Editio Leonina— podemos tener hoy seguras ediciones manuales de las dos Sumas. No acontece lo mismo con los Opúsculos, ni cabe esperar, para en breve, una edición crítica de éstos.

Los eruditos han señalado frecuentes fallas en la edición que hizo Mandonnet O. P. de los Opúsculos, Lethielleux, 1927. La nueva edición, a cargo del P. Perrier O. P., toma como base, como texto fundamental, un manuscrito de reconocida autoridad: el Paris Nat. lat. 14546. El cotejo se establece con diez y seis códices más, parisinos todos.

Este tomo, primero de los tres que contendrán todos los Opúsculos y tres importantes comentarios: *Super Boetium*, *Super Dionysium* y *Super Librum De Causis*, incluye los opúsculos filosóficos. Puestos en un Apéndice se encuentran los Capítulos 3-16 del Libro II y los libros III y IV del *De Regno sive De Regimine Principum*, pues no son obra de Santo Tomás. En un segundo Apéndice (p. 427-605) se incluyen opúsculos de casi segura autenticidad como el *De Fallaciis* y el *De propositionibus modalibus*, y opúsculos probablemente espurios como el *De natura generis*, *De principio individuationis*, etc.

Es de señalar que al texto acompañan, a más de la reproducción de las principales variantes, la indicación de las referencias que hace Santo Tomás, enviando a Migne para los Padres, a la edición Bekker para Aristóteles y al correspondiente texto latino de la versión que usó el Angélico Doctor. Acrecienta la bondad de la obra un útil *Index Auctoritatum*.

G. BLANCO.

LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO, por Mons. Martín Grabmann, segunda edición, Edit. Poblet, Buenos Aires, 1948.

“En nuestros días, más que nunca, aparece la necesidad de relacionar en sentido católico los grandes pensamientos de la Filosofía y Teología...

con las tareas y cuestiones de la Cultura".

A ello va dirigida esta obra del ilustre autor poco ha desaparecido, este "cuadro de conjunto de la Filosofía de la cultura" que, como obra de todo gran pensador, resulta ser más de lo que éste pretende: con sus escasas 200 páginas constituye una magnífica "introducción a la filosofía de Santo Tomás". Sabido es, por lo demás, que si esa filosofía no contiene una exposición de los problemas culturales de la filosofía moderna, encierra con todo, los principios de solución para cualquiera de ellos.

Presentado el Aquinate como un intelectual "en vital contacto con la cultura, con las direcciones y corrientes científicas y sociales de su tiempo", y expuesta la división de los valores culturales en tres grandes categorías: éticos-religiosos, científicos y artísticos, en el capítulo siguiente, el más extenso e importante de la obra, presenta la fundamentación metafísica, psicológica y ética de la filosofía tomista de la cultura.

La Metafísica de Santo Tomás, fundada en la aristotélica, es la "metafísica del ser". Al tener la voluntad "como objeto el ser bajo el aspecto de bien, del mismo modo que el entendimiento tiene como objeto el ser bajo el aspecto de verdadero", se sigue que el ser es el fundamento de los valores supremos de "verdad" y "bien", que en última instancia se remontan hasta Dios, "prima veritas" y "Summum Bonum", que es la fundamentación última de "los valores culturales del conocimiento de la verdad y del obrar y vivir éticos". Si la obra de Santo Tomás es la penetración autónoma y la apropiación de la filosofía aristotélica y la vinculación orgánica de la misma con la "welt-anschauung" del cristianismo, naturalmente también la psicología del Estagirita habrá sido como bautizada por el de Aquino.

De aquél procede el profundo realismo de Santo Tomás, que aparece tan notable en su doctrina del alma humana, única forma substancial del hombre. Forma substancial, unida con inmediata unión al cuerpo con la consiguiente dignificación de éste y la consiguiente dependencia del conocimiento respecto a la experiencia sensible. "Tomás toma muy en serio el dicho: "omnis cognitio incipit a sensu", hasta la altura del mismo conocimiento de Dios". Esta doctrina iluminará muchas conclusiones sobre el valor de lo corporal y de la cultura terrena; al mismo tiempo, al demostrar que el alma es esencia espiritual y personalmente inmortal, señala el "fin trascendente y la ordenación de esta vida terrena hacia un ser eterno"...

La *Secunda* de la *Summa Theologica* es "seguramente lo más grandioso y acabado que haya producido la moral católica" y su significación histórica "consiste en que ella es la primera gran obra sistemática de moral en la cual ha sido retomada toda la Ética a Nicómaco".

Pero la Ética aristotélica fué inmensamente superada por el de Aquino:

éste alcanzó lo que para aquél era imposible de ser alcanzado... El último fin del hombre, el "motus rationalis creaturae ad Deum", es el hilo conductor de la moral tomista, coronada por la "forma virtutum", la caridad, y fundamentada por la doctrina de lo natural y lo sobrenatural.

Los fundamentos religiosos-éticos de la cultura están después estudiados sobre un capítulo hasta ese entonces no aprovechado del ejemplar autógrafo de la "Summa contra gentiles". En profunda reflexión Santo Tomás estudia en ese capítulo las relaciones del alma con Dios, último fin, relaciones resumidas en el *adhaerere Deo*, la unión con Dios, "el más elevado Bien y felicidad del hombre", en la que se halla "el más puro, rico y verdadero contenido de la vida". Grabmann, a su vez, en síntesis luminosa y sin desperdicio y en base a ese capítulo, presenta los valores éticos de la cultura en el tomismo, que van desde la unión con Dios, hasta la agricultura, comercio e higiene pública...

El capítulo siguiente, sobre el "valor cultural de la ciencia", deja transparentar algo de la profunda versación histórica del autor. En él presenta Grabmann varios asuntos relacionados con el epígrafe del capítulo: valor de la filosofía y de toda especulación; relaciones entre Fe y Ciencia, Teología y Filosofía; estima y conocimiento, en Santo Tomás, de la ciencia profana, en especial de la Filosofía.

Santo Tomás que a más de santo y sabio, era un artista —poeta y, probablemente, músico— ha dejado relativamente pocos pasajes sobre la belleza, pero los suficientes para proyectar "las líneas fundamentales de su teoría de la hermosura", de tal manera que lo que se ha escrito sobre la doctrina de la belleza y estética del Santo, constituye una literatura que Grabmann llama "inmensa". Santo Tomás, objeto de creaciones artísticas y su influencia en las obras de arte, son otros dos puntos que insinúa Grabmann en el capítulo V: "los valores artísticos de la cultura".

En rápido bosquejo examina luego cómo más de un aspecto de la vida cultural del final del Medioevo y del Renacimiento estuvo influenciado por Santo Tomás. El último capítulo, "Tomás de Aquino y la cultura actual", delinea esquemáticamente el aporte y los puntos de contacto del tomismo respecto la pensamiento contemporáneo.

Lo repetimos: la obra de Grabmann constituye una hermosa iniciación e introducción al tomismo: Su brevedad y carácter de visión de conjunto no impide que se aprecie en ella una inteligencia profunda del tomismo y de la filosofía moderna, una erudición estupenda y admirablemente asimilada y un entrañable afecto a Santo Tomás.

La traducción ha sido realizada por el P. Derisi, quien también la prologó bellamente.

DAS WESEN DES THOMISMUS, por G. M. Manser, O. P., 3ª. edición, Paulusverlag, Freiburg (Suiza), 1949.

En el N° 8 de SAPIENTIA (pág. 174 y sgs.), a propósito de su traducción castellana, nos ocupamos ampliamente del contenido de esta obra, calificada recientemente por el *Bulletin de la Société Philosophique de Freiburg* (Suiza) como "la única que ofrece una exposición de conjunto de la filosofía de Santo Tomás en lengua alemana" (nº. 7, junio de 1949).

Baste advertir, a propósito de esta tercera edición alemana, que el autor ha creído conveniente suprimir de su obra la parte concerniente al derecho natural, porque de ellas se ha ocupado ampliamente ex profeso en otros dos libros de la misma colección —*Thomistische Studien*— a la cual pertenece *Das Wesen des Thomismus*.

En cambio, la presente edición ha sido enriquecida con tratados referentes 1) a la *relación trascendental* o esencial y 2) a la naturaleza individual humana y su función social.

Puesta al día su parte introductoria sobre la vida y obra de Santo Tomás, "constituye la exposición más completa y mejor documentada sobre el tema" (el citado *Bulletin*).

La obra está modernizada en su faz técnica, esmeradamente impresa y elegantemente presentada por la acreditada Paulusverlag de Friburgo de Suiza.

OCTAVIO N. DERISI.

ANTROPOLOGIA FILOSOFICA PASCALIANA, por José Perdomo García, Cuadernos de Humanidades. Madrid, 1949.

En torno a la figura de Pascal, cuyos Pensamientos acertadamente enlaza, José Perdomo García, doctor en Filosofía por la Universidad de Madrid, construye una interesante Antropología cristiana con sus caracteres y motivos fundamentales.

Hay en ella profundidad de contenido, madurez de reflexiones y riqueza de expresiones apretadas. A través de sus páginas, breves y densas, Pascal se acerca a nuestro siglo.

La Antropología es ciencia de los modernos, como la Teología fué de los antiguos. De los medioevales, digo, para quienes la limpieza de su fe les valió la alegría de sentirse "hijos de Dios".

Para los primitivos jónicos la filosofía era, ante todo, cosmología (mejor, casi, "cosmogonía"). La primera mirada fué hacia las cosas: *observación*. Vino luego la *reflexión* sobre sí mismos: período antropológico de Sócrates.

tes, de Platón y de Aristóteles, el más fecundo y perfecto de los períodos antiguos.

Cuando los griegos intentaron evadirse de esta realidad inmediata del mundo y de sí mismos, vino la disolución de la filosofía antigua diluyéndose en los mitos religiosos del Oriente. No eran para teólogos los griegos.

Los Padres prepararon, luego, el camino para la total integración de la Edad Media: la época, ante todo, de Dios, y del hombre en Dios, porque fué la época de la Encarnación. La época del hombre "asumido", de las ciencias "asumidas", de la metafísica "asumida". La gracia perfeccionando a la naturaleza, la sabiduría ordenando los conocimientos y la teología coronando a la metafísica.

El hombre estaba en la mitad de dos extremos: Dios-Causa y Dios-Fin. Esa era su "situación" abstracta y concreta. Cualquier estudio del hombre suponía su principio y su destino. Una "ciencia del hombre" para la Verdad-Bien (psicología agustiniano-franciscana), una "ciencia del hombre" para el Ser-Dios (metafísica aristotélico-tomista).

A partir del Renacimiento se intensificó el análisis del medio (hombre) y se fueron olvidando los extremos (Dios-principio y Dios-fin-).

Este análisis agudo que empezó con Descartes reduciendo la filosofía a un simple ensayo de gnoseología (racionalismo abstracto de los idealistas que le siguieron), había de producir más tarde la reducción de la metafísica a la antropología para desembocar ahora en el "angustioso" examen vital de la existencia humana concreta.

A los contemporáneos preocupa, sobre todo, la descripción de este ser contingente y finito que es el hombre. ¿Cerrado o abierto en su finitud insoportable? Sería la respuesta de un existencialismo desesperado o de una salvadora doctrina de la existencia superada. Pero poco importa, por ahora: lo que interesa es la inserción de la filosofía en la vida.

Pascal, sin ser precisamente filósofo, nos entrega sabrosas reflexiones sobre el vivir concreto del hombre. Es ante todo un sabio y un cristiano. Su preocupación, análoga quizás a la de Sócrates, es liberrar al hombre de las "crápulas de la carne" y del "orgullo del espíritu" para llevarlo al conocimiento y amor de la verdad. El hombre debiera conocerse: para alcanzar la verdad y para normalizar su vida.

Ni demasiado pesimismo (como Montaigne) ni optimismo exagerado (como Epicteto). El hombre concreto es un medio entre grandeza y miseria. En su interior —nos dirá Pascal con San Agustín— hay todo un paraíso terrenal con su serpiente de los sentidos, con su Eva del apetito y con su Adán de la razón. Tiene algo de ángel y mucho de bestia: y conviene conocer los dos extremos.

Lo que tiene de grandeza —preciosa reliquia de la inocencia en que fué creado— es lo que tan poderosamente lo atrae hacia sí mismo, "intro-

virtuéndolo", y lo hace complacerse en su interioridad: principio de egoísmo y de soberbia.

Lo que tiene de miseria —dolorosa herencia del pecado en que fué concebido— lo vuelca hacia las cosas, "extrovirtuéndolo", para hacerlo olvidar, en la "ocupación" o en la "diversión", la penosa limitación de su contingencia herida.

Estos sucesivos mareos de extroversión —que acaba en el aburrimiento— y de introversión —que termina en el orgullo —inquietan al hombre finito y lo lanzan en persecución de una trascendencia infinita que lo llene. "La felicidad no reside fuera de nosotros ni en nosotros. Está en Dios, que está fuera y en nosotros".

El hombre no se llena extrovirtiéndose (se aburre), ni introvirtiéndose (se desespera), sino trascendiéndose (se salva).

El estudio de la persona humana en Pascal, su "ciencia del hombre", es central en su filosofía; pero no absoluta. Es una introducción, nada más, a su Apología de la Religión Católica. Como en Sócrates, es una búsqueda de la verdad. Concretamente, para Pascal, búsqueda de Dios.

Pero la verdad —y Dios, en Pascal —es otra vez *para* el hombre. La suprema explicación de este misterio incomprensible del hombre es Dios. Aun cuando la razón se pierda en los laberintos inextrincables de los misterios revelados, la misma razón humana exige la oscuridad de esos misterios cristianos para explicarse el otro misterio vivo del hombre. "Nosce teipsum" podría otra vez escribirse en el frontispicio de la filosofía pascaliana como principio de su Apología.

En la primera parte de su obra, reducida y apretada, Perdomo García apunta rápidamente los antecedentes históricos de la Antropología pascaliana: el escepticismo pesimista de Montaigne, el estoicismo optimista de Epicteto y el humanismo religioso de los autores espirituales del XVI y XVII.

La "angustia" del hombre en su situación concreta, vivida, la entiende Pascal como cristiano: es una angustia traída más por su condición de caído que por su limitación de contingente. El desprecio del hombre lo aprende más en el rigorismo jansenista de Port-Royal que en el escepticismo filosófico de Montaigne.

Anotemos, de paso, el ambiente espiritual en que surge la antropología pascaliana: predominio exagerado de lo humano sobre lo divino, de la ascética sobre la mística.

En la segunda parte, más extensa y más profunda, hallamos ya una "teoría cristiana del hombre".

La antropología se pregunta, ante todo, por la naturaleza del hombre. Pascal responde: "Una nada en comparación con lo infinito, un todo

en comparación con la nada: un término medio entre todo y nada". Este término es el que hay que determinar. Sin embargo es lo más indeterminable. "El hombre es, ante sus propios ojos, el más prodigioso objeto de la naturaleza".

De aquí que el hombre se desconozca —o no se "sepa"— racionalmente. Pero se sabe —se autoconoce— "vitalmente", se aprehende en su "vivencia" (ni Descartes pudo negarse esta "vivencia"), se *siente* en su mezcla concreta de angel-bestia, de grandeza-miseria. "La grandeza del hombre es tan visible que la encontramos en su misma miseria".

Y este hombre concreto, elevado y caído, este "rey desposeído" comienza a redimirse cuando conoce su miseria. El pensamiento lo libra, como la Verdad de Cristo. "La grandeza del hombre es grande porque el hombre conoce su miseria".

Este proceso de redención se verifica en tres movimientos: el de extroversión, el de introversión y el de trascendencia. La salvación llega en el último.

Cuando el hombre *vive* su miseria, intenta evadirse hacia las cosas para olvidarla. Se ocupa y se divierte. Se agita y se desgarrá de sí mismo.

Lejos de tranquilizarlo, esta diversión lo aburre y lo inquieta. Principio de salvación.

Porque hay un ir a las cosas que es fecundidad y riqueza: es la salida de la *inteligencia* en busca de las formas de las cosas para traerlas dentro y enriquecerse intencionalmente con todas ellas —*fieri aliud in quantum aliud*.

Pero hay un ir a las cosas que es esterilidad y miseria: es la salida de *todo* el hombre a las cosas para perderse sometiéndose a todas ellas. "Lo único que nos consuela de nuestras miserias es la diversión y sin embargo es la más grande de nuestras miserias".

Este aburrimiento y esta inquietud obligan al hombre a introvertirse por su doble vía: conocimiento y voluntad. En su interioridad aprehende nuevamente su miseria. Siente sobre todo, el dolor del *tiempo* que se le esfuma. O se refugia en el pasado o se proyecta hacia el futuro: el presente le duele, ya por sí mismo (si es triste), ya por su fugacidad (si es alegre).

Entonces, una de dos: o se destroza en su inmanencia, padeciendo la angustia dolorosa de su ser radicalmente limitado y encerrándose en una soledad que es vacío, o se desprende hacia la trascendencia divina, llenándose de grandeza y salvándose en una soledad con Dios que es plenitud.

Otra vez como en San Agustín —en cuya línea corre Pascal— la inquietud conduce a Dios. Esta inquietud pascaliana que no es, explica Perdomo García, ni la angustia ontológica de Heidegger, ni la inquietud me-

tafísica de Jouffroy, ni la volitiva de Renán, ni la afectiva de Rousseau, sino la inquietud vital del pensar, del querer y del sentir del hombre, que lo vuelca en Dios y lo salva.

El hombre se redime conociéndose. En la vivencia de sus sucesivas limitaciones (pecado original, dolor, enfermedad, muerte, ignorancia y mal moral) el hombre adquiere conciencia de su nada. Pero se salva por Jesucristo en cuya Persona divina se abrazaron, más fuertemente que en ninguno, la suma miseria con la suprema grandeza.

EDUARDO F. PIRONIO.

DE LAS CAUSAS DEL DERECHO — Ensayo Metafísico, por
Alfredo Fragueiro, Assandri, Córdoba, 1949.

Acertado es sin duda el enfoque del orden jurídico que nos propone Fragueiro en este *Ensayo metafísico*. No que juzguemos que la consideración de lo jurídico deba transferirse de la Ética, donde halla su razón propia y próxima, *propter quid* —primer grado de abstracción— a la Metafísica; sino en cuanto el adjetivo "metafísico" consiente hoy un uso no formalísimo, y se hace coextensivo de "filosófico". Ordenar los problemas del derecho en torno al estudio filosófico de sus causas equivale a buscar un orden sistemático en el planteo y solución de los problemas, y, al mismo tiempo, a colocarse en una línea de pensamiento que se distingue por su rigor conceptual. Ubicado así en la filosofía escolástica, Fragueiro estudia la Relación jurídica y lo Justo como materia y forma, causas intrínsecas del derecho. Al pasar luego al estudio de la causalidad eficiente, hace objeto de extensa exposición y crítica a pensadores cuyo notable influjo está en relación inversa a su valor filosófico: Duguit y Kelsen. La parte final (sección 3ª. N°. 10), donde Fragueiro expone su concepción de un derecho natural de contenido progresivo, nos resulta poco clara. Igualmente su distinción de cinco grados de abstracción —abstracción extensiva— en las normas jurídicas nos parece en extremo ficticia. El estudio de la causa ejemplar y final constituyen las dos últimas secciones del libro.

Creemos que el vigoroso pensamiento iusnaturalista de Fragueiro, su sana inspiración, y las verdades por él reencontradas ganarían en precisión y seguridad doctrinal de lograr establecerlas sobre las bases de un auténtico tomismo, de cuyas tesis esenciales: Analogía, Naturaleza del universal, Esencia y Existencia, Abstracción, se halla apartado.

G. BLANCO.

CRONICA

MAURICE BLONDEL

A la edad de casi ochenta y ocho años acaba de extinguirse para el tiempo la vida de Maurice Blondel en Aix-Provence el 4 de junio de 1949.

Había nacido en Dijón el 2 de noviembre de 1861. Después de acabados sus estudios universitarios, enseñó en varios institutos hasta que el 7 de junio de 1893 defendió su célebre tesis sobre *L'Action* y su tesis complementaria latina *De Vinculo substantiali* en Leibnitz, dedicadas a L. Ollé-Laprune (su padrino de tesis) y a E. Boutroux, respectivamente.

Desde 1896 fué encargado de diversos cursos de filosofía en la Universidad de Aix de la Provenza, en donde fué nombrado titular al año siguiente. Desde entonces hasta 1927, ejerció la docencia, año en que debió abandonarla a causa de la pérdida de su vista. En la misma ciudad siguió trabajando hasta su muerte.

Ciego y más tarde también sordo, cerrado así casi enteramente al mundo exterior, este espíritu extraordinario se volvería más y más sobre sí mismo para penetrar en su rica vida interior y ofrecernos sin tregua uno tras otro el fruto de sus hondas meditaciones.

G. Berger, presente en el Congreso de Filosofía de Mendoza, nos hablaba con unción de su maestro Blondel —entonces todavía vivo— quien, pese a sus casi noventa años y a las penosas condiciones de trabajo que le imponían su ceguera y sordera, no cejaba en su investigación, profundizando y precisando sin cesar el rico venero del tema al que consagró toda su existencia: la acción como integradora de toda la vida del espíritu.

Porque todas las búsquedas blondelianas convergen, bajo uno u otro aspecto, hacia este tema central: la vida espiritual, concreta y existencialmente dada, en su unidad integradora de teóresis y praxis, de actividad natural y sobrenatural, de inmanencia implicando la trascendencia y, dentro de esta vida del espíritu, fué la actividad religiosa la que más fuertemente lo sedujo y a la que dedicó sus más penetrantes meditaciones. Apoyado en su propia experiencia, se aplicó al análisis de este ensamblamiento de la vida espiritual natural y sobrenatural, de este divino acabamiento sobrena-

tural del hombre organizado y penetrando en la actividad espiritual natural.

De grandes dotes para la polémica, Blondel probó, precisó y purificó en la discusión sus propias concepciones y también no poco su misma vida.

Sean cualesquiera las reservas que indudablemente no pocos puntos de su filosofía inspiran, lo que ciertamente perdurará en la obra de Blondel es la gran sinceridad y el vigor de su inteligencia, enraizada y alimentada por su rica vida interior, los penetrantes análisis de la actividad humana concreta en sus diversas dimensiones y este esfuerzo de integración, de unidad, de toda la vida espiritual de la persona, tal cual históricamente existe en la actual Economía cristiana de Dios. Bajo este aspecto Blondel tiene asegurado un lugar en la Historia como uno de los más grandes filósofos de este siglo.

Numerosos trabajos publicó a lo largo de su existencia. He aquí los principales: *Le problème de la Philosophie Catholique*, *La Pensée* (2 ts.), *L'Être et les êtres*, *L'Action* (2 ts.), (primera edición: 1893, segunda edición: 1936), *La Philosophie et l'Esprit chrétien* (2 ts. publicados, obra que deja incompleta y en la que lo ha sorprendido la muerte).

ARGENTINA. — El 9 de noviembre de 1948 se constituyó la Sociedad Tomista Argentina de Filosofía: Comisión Directiva provisoria:

Presidente: Dr. Tomás Casares.

Vicepresidente 1º: Cgo. Dr. Octavio N. Derisi.

Vicepresidente 2º: Dr. Nimio de Anquín.

Secretario: Pbro. Dr. Julio Meinvielle.

Prosecretario: Dr. Abelardo Rossi.

Vocales: R. P. Marcolino Páez O. P. y Dr. Benito Raffo Magnasco.

La Sociedad Tomista Argentina de Filosofía adhirió a la "Union Mondiale des Sociétés Catholiques de Philosophie", el 16 de diciembre de 1948; delegó a Mario Pinto O. P. y Jorge Mejía para la Asamblea General que se tuvo en Friburgo el 17 de diciembre.

En la Escuela Santo Tomás de Aquino, de los Cursos de Cultura Católica de Buenos Aires, el Dr. Benito Raffo Magnasco tuvo a su cargo el curso de Introducción a la Filosofía, el Dr. Abelardo Rossi el de Lógica y el Dr. José María Estrada el de Filosofía del Arte.

Patrocinado por el Ministerio de Educación de la Provincia de Buenos Aires se dictó en La Plata un cursillo de Filosofía Pedagógica. Las conferencias del Dr. Angel González Alverz tuvieron como temas: *El hombre, sujeto de educación*, *Forma ejemplar y modelo de la Educación* y *La causa eficiente de la educación*; las del Cgo. Dr. Octavio N. Derisi: *Para un humanismo auténtico* y *Epistemología del saber pedagógico*.

El Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires ha publicado en la serie "Textos filosóficos" la obra de Johann

Gottlieb Fichte: *El concepto de la teoría de la Ciencia*, y en la serie "Ensayos" el escrito de Luigi Pareyson: *El existencialismo, espejo de la conciencia contemporánea*.

En homenaje a Goethe la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de La Plata organizó un ciclo de tres conferencias: Profesor Don Emilio A. Estiú: *La concepción del hombre en Goethe*; Profesor Don Rodolfo M. Agoglia: *Goethe y la filosofía como fenomenología de la existencia*, y Profesor Don Francisco González Ríos: *La estética de Goethe*.

En la misma Facultad, algunos de los filósofos españoles que nos visitaron con motivo del Congreso Nacional de Filosofía dieron conferencias sobre temas de su especialidad: Antonio Millán Puelles: *El nacimiento de la Filosofía en Grecia*; Angel González Alvarez: *Existencialismo y revolución en la obra de Sartre*; José Todolí Duque O. P.: *Estructura de una Filosofía de la Religión*. El Profesor Carlos De Koninck, que por idéntico motivo se hallaba entre nosotros, pronunció una conferencia sobre *La nature de l'homme et son être historique*.

En el Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de La Plata, su director, el Cgo. Dr. Octavio N. Derisi dió un curso sobre Existencialismo. Las conferencias versaron sobre: 1) *Antecedentes del existencialismo*; 2) *La ontología fundamental de M. Heidegger*; 3) *El nihilismo existencial de J. P. Sartre*; y 4) *El existencialismo de C. Jaspers y el Misterio ontológico de G. Marcel*. Invitado por las Universidades de Porto Alegre y San Pablo (Brasil), el Cgo. Dr. Derisi retomó estos temas añadiendo un estudio sobre la actitud crítica del tomismo frente al existencialismo, y otros sobre la persona humana y su mundo propio.

En el mismo Instituto platense dió dos conferencias sobre problemas lógicos el Dr. Héctor Llambías. Temas: 1) *El problema de los universales. Aspectos gnoseológicos y metafísicos*; 2) *Consecuencias necesarias del paréntesis fenomenológico. Método y sistema*.

Acaba de aparecer el n.º. 1 de la "Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades" de la Universidad Nacional de Córdoba.

ESPAÑA. — En mayo de 1949 quedó constituida la Sociedad Española de Filosofía. Ocupan en ellas los cargos directivos: Presidente: don Juan Zaragüeta Bengoechea; Vicepresidente 1.º: don Juan Francisco Yella Utrilla; Vicepresidente 2.º: don Pedro Font y Puig; Vocal 1.º: don José Todolí Duque, representante del Instituto "Luis Vives" de Filosofía; Vocal 2.º: don Angel González Alvarez, representante de las Universidades; Vocal 3.º: don Manuel Mindán Manero, representante de los Institutos de Enseñanza Media; Vocal 4.º: don José Hellin Lasheras, representante de la Enseñanza en Centros no oficiales; Vocal 5.º: don Ramón Ceñal Loren-

te, vocal libre; Vocal 6º.: don Leopoldo Eulogio Palacios, vocal libre; Tesorero: don Antonio Alvarez de Linera; Secretario: don Raimundo Paniker. Los estatutos de esta Sociedad han aparecido en el nº. 29 de la Revista de Filosofía que publica el Instituto "Luis Vives" de Filosofía.

Por el Instituto "Luis Vives" de Filosofía se han publicado ya dos volúmenes de Actas del Congreso Internacional de Filosofía, que se tuvo en España en 1948 con motivo del centenario de Suárez y Balmes.

ITALIA. — Al cumplir 70 años de edad el Padre Gemelli O. F. M. la "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica" le ha dedicado un número especial: *Saggi intorno alla metafisica*.

Con el título de "Ricostruzione metafisica" la editorial Liviana de Padua ha publicado los trabajos del Cuarto Congreso Italiano de Estudios Filosóficos Cristianos. Sobre los temas tratados y sobre las dos direcciones de pensamiento que predominaron en el Congreso, SAPIENTIA informó en el nº. 13, en extensa exposición del P. Carlo Giacón S. I.

Con ocasión del quinto centenario de Lorenzo de Médicis, el Instituto de Estudios Filosóficos de Roma ha realizado, en Roma y Florencia, un Congreso Internacional de Estudios Humanísticos. En las reuniones tenidas en Roma, 24 al 27 de septiembre, la discusión se centró en el tema: *Humanismo y ciencia política*; en las reuniones de Florencia, 28 a 30 de septiembre, el tema central fué: *La formación del espíritu crítico en el humanismo*.

SUIZA. — El 17 de septiembre, en la Universidad de Friburgo se reunieron en Asamblea General los delegados de la Unión Mundial de Sociedad Católicas de Filosofía. El Cgo. Mansion fué elegido presidente de la Asamblea. La Asamblea discutió y aprobó la redacción definitiva de sus Estatutos y eligió un Comité, cuyo mandato dura hasta 1952, año en que se realizará una nueva Asamblea general, con ocasión del XI Congreso Internacional de Filosofía. Miembros que integran el Comité: Presidente: Cgo. Luis de Raeymaeker; Vicepresidente 1º.: Carlos Boyer S. J.; Vicepresidente 2º.: Vernon J. Bourke; Secretario: José Bochenski O. P.

FRANCIA. — El Padre André Bremond S. J., hermano del célebre historiador del sentimiento religioso, Henri Bremond, falleció el 24 de enero de 1949 a los 77 años de edad. Se le deben estimables trabajos filosóficos en la "Revue Philosophique de Louvain" y en los "Archives de Philosophie". A esta publicación pertenece su conocido estudio, *Le dilemme Aristotélicien* (Vol. X, cahier II).

INDICE DEL TOMO CUARTO

LA DIRECCIÓN

<i>El Existencialismo, último estadio de la desintegración de la filosofía moderna ...</i>	5
<i>En torno al 1er. Congreso Nacional de Filosofía</i>	101
<i>Para la constitución de un Humanismo auténtico</i>	195
<i>Filosofía y Ateísmo</i>	291

ARTICULOS

A. GONZÁLEZ-ALVAREZ	<i>El dato inicial de la metafísica existencialista</i>	10
R. JOLIVET	<i>El pensamiento de Kierkegaard</i>	32
A. GARCÍA VIEYRA	<i>El problema del Historicismo y la distinción entre esencia y existencia</i>	41
O. N. DERISI	<i>Valoración crítica del Existencialismo</i>	60
MARTÍN GRABMANN	<i>Importancia y tareas de la investigación sobre el aristotelismo medieval</i>	107
O. N. DERISI	<i>Metafísica del conocimiento</i>	123
NIMIO DE ANQUÍN	<i>Derelecti sumus in mundo</i>	131
ABELARD, F. ROSSI	<i>Consideración epistemológica fundamental</i>	139
JUAN C. CASAUBÓN	<i>Contradicciones de la Teoría del "Puro Objeto" u "Objeto sin ser"</i>	148
OSWALDO ROBLES	<i>Gnoseología Fundamental</i>	153
JOSÉ I. ALCORTA	<i>La Noética tomista y el Idealismo</i>	210
FRITZ-J. V. RINTELEN	<i>Valor y Existencia</i>	232
J. F. THONNARD	<i>Jaime Balmes</i>	239
F. VAN STEENBERGHEN	<i>Corrientes filosóficas en el siglo XIII ...</i>	296
B. RAFFO MAGNASCO	<i>Las leyes arquitectónicas de la comunidad política</i>	308
MANUEL GONZALO CASAS	<i>La razón y la fe</i>	333
J. M. MEJÍA	<i>La Finalidad de la creatura intelectual ..</i>	344

NOTAS Y COMENTARIOS

H. J. ANDERJ	<i>Ontología de la sustancia corpórea</i>	76
A. KNAAK PEUSER	<i>La tragedia del caballero Quijote (Esbozo psicológico)</i>	157
O. N. DERISI	<i>Primer Congreso Nacional de Filosofía ..</i>	168

CARLO GIACÓN	<i>La metafísica del ser y la persona en el IV Congreso Italiano de Estudios Filosóficos cristianos</i> 250
	<i>Congreso Internacional de Pedagogía</i> 266
ELVIO O. CANO	<i>La noción de ser y bien en el derecho</i> 356

BIBLIOGRAFIA

F. MUÑIZ	<i>El constitutivo formal de la persona creada en la tradición tomista</i> (G. P. Lezama) 87
F. SAWICKI	<i>Filosofía de la historia</i> (Abelardo F. Rossi) 92
H. COLLIN-R. TERRIBILINI	<i>Manuel de Philosophie Thomiste. II Psychologie.</i> (G. Blanco) 180
B. MANTILLA PINEDA	<i>Axiología o Teoría de los Valores</i> (Guido Soaje Ramos) 181
SANTO TOMÁS DE AQUINO	<i>Meditaciones</i> (G. Blanco) 184
MARTÍN GRABMANN	<i>Das Seelenleben des Heiligen Thomas Von Aquin</i> (O. N. Derisi) 185
SOFÍA VANNI ROVIGHI	<i>Introducción al estudio de Kant</i> (O. N. Derisi) 186
JAMES VAN DER VELDT	<i>Cuestiones de Psicología</i> (G. Blanco) ... 273
R. GARRIGOU-LAGRANGE	<i>El realismo del principio de finalidad</i> (G. P. Lezama) 277
JACQUES MARITAIN	<i>Breve tratado de la existencia y de lo existente</i> (O. N. Derisi) 281
F. CAYRÉ	<i>Initiation a la Philosophie de Saint Augustin</i> (G. Blanco) 285
F. VAN STEENBERGHEN	<i>Directives pour la confection d'une Monographie Scientifique</i> (G. Blanco) 286
R. JOLIVET	<i>Traité de Philosophie - II Psychologie</i> (G. Blanco) 286
A. GONZÁLEZ-ALVAREZ	<i>Teología natural</i> (O. N. Derisi) 362
OCTAVIO N. DERISI	<i>La filosofía del Espíritu de Benedetto Croce</i> (E. Pironio) 366
S. THOMAE AQUINATIS	<i>Opuscula omnia - Tomo I Opuscula Philosophica</i> (G. Blanco) 371
M. GRABMANN	<i>La filosofía de la Cultura de Sto. Tomás de Aquino.</i> (A. Quarracino) 371
G. M. MANSEER	<i>Das Wesen des Thomismus</i> (O. N. Derisi) 374
J. PERDOMO GARCÍA	<i>Antropología filosófica pascaliana</i> (E. Pironio) 374
ALFREDO FRAGUEIRO	<i>De las causas del Derecho</i> (G. Blanco) . 378
CRÓNICA 188 y 379
Libros y Revistas recibidos 190

TEXTOS Y DOCUMENTOS

Pío XII	<i>Humanismo y Ciencia Política</i> 360
---------	---